Annali di Ca’ Foscari

Serie orientale

ISSN 2385-3042

Vol. 51
Giugno 2015

Edizioni
Ca’Foscari

# Annali di Ca’ Foscari
Serie orientale (43)
Vol. 51 – Giugno 2015

ISSN 2385-3042

Sommario

Massimiliano Borroni
Iranian Festivals and Political Discourse under the Abbasids 5

Seda Gasparyan
‘Truth’ that Is Far from Being True 25

Sona Haroutyunian
Echoes of the Armenian Genocide in Literature and Cinema 43

Marco Guagni
Repetita iuvant
Le ‘vite passate’ e l’esercizio alla vita ideale a venire nella letteratura agiografica sul Buddha in lingua pāli 59

Paolo Magagnin
Qiu Xiaolong’s *Death of a Red Heroine* in Chinese Translation
A Macro-Polysystemic Analysis 95

Michele Mannoni
Esempio di rappresentazione del sé in Lu Ling 路翎, *Luo Dadou de yisheng* 罗大斗的一生 (La vita di Luo Dadou)
Tra profilo psicodinamico e analisi sintattica 109

Fiorenzo Lafirenza
Un esempio di analisi letteraria applicata al discorso economico 131

Maurizio Scarpari
La citazione dotta nel linguaggio politico cinese contemporaneo 163

Daniela Moro
Construction and Deconstruction of a Myth
The Vision of Komachi from Traditional Noh to the Contribution of Mishima Yukio and Enchi Fumiko 179

NOTE

Gianroberto Scarcia
Un uomo e una donna in Persia in automobile (1905) 199

Wang Hui
Public Principle, Times and Cross-Border Knowledge 207

RECENSIONI

Martino Diez
Larcher, Pierre (2012). ***Le système verbal de l'arabe classique.*** **2e édition revue et augmentée. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, pp. 188** 223

Federico Greselin
Johnson, Timothy A. (2011). ***John Adams's «Nixon in China»: Musical Analysis, Historical and Political Perspectives*****. Farnham; Burlington: Ashgate, pp. 294 (ed. a stampa); 5737 posizioni (ed. dig. Kindle)** 227

Annali di Ca' Foscari. Serie orientale
Vol. 51 – Giugno 2015

ISSN 2385-3042

Iranian Festivals and Political Discourse under the Abbasids

Massimiliano Borroni (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract Celebrations of the two main festivals of the Iranian calendar, *Nawrūz* and *Mihraǧān*, are part of the general phenomenon of presence of Iranian strands in social and political culture of the Abbasid centuries. Through a critical approach to the sources, the author verifies the assumption that Iranian festivals were a politically relevant element of Abbasid culture and customs. The political relevance of *Nawrūz* and *Mihraǧān* is then discussed with regard to its relations with contemporary Islamic political discourse as a whole, in order to verify two recent interpretations of Islamic political theory and practice in the formative centuries. Sources hereby considered lead to the conclusion that *Nawrūz* and *Mihraǧān* are clearly embedded into Abbasid political discourse. Those festivals, in fact, concurred to the construction of a hierarchic legitimacy. At the same time, incompatibility or competition between them and Islamic political theory remained merely exceptional.

Summary 1. Opening Remarks. – 2. *Nawrūz* and *Mihraǧān* Occurrences in Abbasid Literature. – 3. Competitive Celebrations in the *K. Murūǧ al-Dahab*. – 4. Gifts and Celebrations: Political and Religious Issues. – 5. A Clue of the Financial Relevance of the Iranian Festivals. – 6. Al-Muhtadī's Rejection of *Mihraǧān*. – 7. Concluding Remarks.

Keywords Abbasid. Festival. *Nawrūz*. Politics.

1 Opening Remarks

It is a well documented fact that Iranian festivals were incorporated in the etiquette of the Abbasid courts[1] and that they were celebrated in private circles orbiting caliphal palaces. Moreover, it can be soundly argued that *Nawrūz*[2] and *Mihraǧān* – respectively New-year's day and Autumn day of

1 The definition of courtly social environments for the Early Islamic age is still in development. I will adhere here to the work of El Cheikh (2010) on the court of al-Muqtadir for a first outline of courts and private circles in the Abbasid era.

2 This festival is most commonly called by sources of the centuries hereby considered as *Nayrūz* or *Nawrūz* alternatively. The former is by far more common than the latter and, in my translations, I left the name of the festivals spelt as I found it. In my commentary I followed the customary spelling in scholarly studies, that is *Nawrūz*. The spelling of *Mihraǧān* is unequivocal.

DOI 10.14277/2385-3042/15p

the Iranian calendar – were part of Umayyad courtly life as well.[3] Nevertheless, mentions of Iranian celebrations abound in Abbasid literature and that is hardly surprising. The revolution which ultimately brought the Abbasid dynasty to caliphal power had its homeland in the eastern lands of the Iranian plateau.[4] It is also accepted that the Abbasid era saw a revival of Iranian customs at the caliphal court (Yarshater 1991, pp. 54-74) and that the political customs of the long lost Sasanian empire were regarded as the main model for the caliphs who were, in many ways, conceived as their moral heirs.

It should be stressed here that this does not mean that the ancient kings were behavioural models in competition with the Prophetic *sunna*. The distinction between these two figures, Prophet and King, is attested throughout the cultural production of the time. In this regard, al-Azmeh has recently argued that caliphal authority should be considered as the Muslim expression of royal power «in alliance with the sacred» (al-Azmeh 1997, p. 9) and, therefore, not a *sui generis* institution but a set of «specific redactions and inflections of a generality, that of sacral kingship and ecumenical imperialism» (al-Azmeh 1997, p. 15). On this point al-Azmeh disagrees with Crone, who retains the source of the state in Muslim polities of the medieval era to be Islam itself (Crone 2004, p. 8). This debate is tangent to the subject of this article, but we will focus on the significance of Iranian strands in Islamic political and cultural life and their relation to the broader ideological context. The subject has been increasingly studied in the past years, with special regard to pre-islamic Iranian heritage of theorizations about kingship in the Abbasid era. From a general point of view D. Tor (2012) argued that the Abbasids, as well as the dynasties that later inherited the actual government of the empire, found in Iranian kingly traditions a much needed tool for legitimization independent from the Islamic background while not antagonist with the Islamic background of the political thought of the time. How deep their need for legitimization was and, more impor-

3 As noted by al-Azmeh, we can find mention of this practice in a couple of works composed in the Abbasid era (al-ʿAskarī, *Awāʾil*, pp. 34, 38 and 50; Ibn al-Zubayr, *Ḏaḫāʾir*, pp. 4-25). It is anyway beyond reasonable doubt that the custom of gift-giving at *Nawrūz* and *Mihrağān* was alive under the Umayyads, since the fiscal reform of ʿAbd al-Malik (r. 65/685-86/705) included those gifts among the taxes abolished by the decree. As my scope is here limited to the Abbasid centuries, I just wish to point out that these festivals were already politically relevant under the Umayyads and that it can be argued that were part of Umayyad courtly life. The political and economical relevance of gift-giving practices in general is not peculiar to the early Islamic state (Cutler 2001).

4 The nature of this uprising and its original aim has been subject of debate throughout all the history of this field fo studies, both in regard to the ethnic composition of Abbasid supporters and to the actual leading role held by the Abbasid branch in its beginnings. Here I will focus on the Abbasid era until the mid-fifth/eleventh century, when the Seljuk Turks closed the formative period of the caliphal institution (Wellhausen 1927; Shaban 1970; Agha 2003; Daniel 2007).

tantly, the causes of such necessity are questions laying beyond the scope of this article. It will suffice here to say that the Abbasid establishment as a whole felt an ideal link with the kingly tradition of ancient Persia. By mean of this connection, Abbasid elites sought both teachings on sound administrative practices (Duri 2011, pp. 124-141) and legitimization of their authority (Tor 2012).

The subject of political authority in the Abbasid era has been addressed in recent years also by S. Ali (2008) who, while not dealing with Iranian strands in the political and cultural Islamic milieu, sees two competing models of sacrality in Abbasid society. The first, labelled by Ali as monotheist, is the model of the *mašāyiḫ* and *nussāk*, who recognized power and authority to one absolute deity only. The second, labelled as henotheist, tolerated and even favoured the emergence of secondary authorities structured in a state hierarchy. This second kind of authority would gain strength from open or implicit statements of transgression against its monotheist counterpart. It would also be reminiscent of ancient Near-Eastern traditions. I would not go as far as Ali goes in defining patrons and caliphs as «other deities» (Ali 2008, p. 18) to be supplicated. I believe that his definition concedes too much to the religious aspects of power, somehow disregarding what is eminently political and, by doing so, it posthumously favours the point of view of *mašāyiḫ* and *nussāk*. Nevertheless, in some of the examples I put forward in this article a tension of uncertain intensity emerges in the coexistence of the authority of rulers on one side and of the Islamic law and the *mašāyiḫ* on the other. Ali, in his article, speaks of two competing systems of sacrality operative in Abbasid society. Since these two systems actively managed to construct power, it seems that he is defining as well a couple of voices dealing with the issues of political legitimacy.

These two broad statements on the political life of the Abbasid age, elaborated by Tor and by Ali, are the framework in which I am going to answer to the main questions posed in this paper, that will be centred on the role of Iranian festivals, namely *Nawrūz* and *Mihraǧān* (Cristoforetti 2009, 2013), in the political discourse of the Abbasid era. I will consider this pair because they are the most frequently encountered ones throughout Abbasid literature. In addition, according to sources, they shared with each other most of their peculiar features, for instance gift-giving practices, royal dignity and being date marking the beginning of seasons (pseudo-Ǧāḥiẓ, *Tāǧ*, p. 149).

Firstly, I aim to verify whether Iranian festivals were a key element in political life of the Abbasid courts in ways similar, for instance, to the adoption of titulature of Sasanian origin (Madelung 1969). Even though the political relevance of the aforementioned revival of ancient Iranian customs, titles and symbols has been studied in several of its particular expressions and, recently, also as a unitary phenomenon in its own right, the role of Iranian festivals at the Abbasid courts still lacks a dedicated study. The political relevance of *Nawrūz* and *Mihraǧān* may not be unexpected, but it still

awaits source-based evidence that would allow us to evaluate the scale and nature of their political meaning.

Secondly, I intend to discuss the relation between the celebration of Iranian festivals, that are unequivocally of non-Islamic origin, and Islamic political theory on the basis of available literary sources, in order to assess how the well-attested celebration of *Nawrūz* and *Mihrağān* in the Abbasid milieu operates on two fronts. On one side, the assimilation of Iranian kingship ideals in Islamic polity addressed by Tor and, on the other, the competition between the two different systems of legitimacy of rulers, be they caliphs, *amīr* or high functionaries, and *mašāyiḫ*, as defined by Ali.

From the methodological point of view, I will rely on a variety of literary oeuvres composed in the Abbasid era. I will analyse those passages that seem to show in a straightforward fashion the political weight of these two celebrations, thus including sources drawn from biographical dictionaries, belletrist literature and *madīḥ* poetry. The unsure truthfulness of the information derived from some of these sources is, of course, problematic and it will be dealt with on a case by case basis. This seems the most suitable approach because the sources we will study are heterogeneous in nature. As a general rule, I will attempt to address the imaginative expression of political thought of the authors considered, assuming them to be representative of wider sections of Abbasid society.

2 *Nawrūz* and *Mihrağān* Occurrences in Abbasid Literature

As a matter of fact, the celebration of Iranian festivals is well attested throughout the Islamic age in its entirety and mostly in the Abbasid age (Shahbur 2012). But, given the limited scope of the present article, only some texts will be considered. I favoured those texts I believed to be more politically eloquent. Even so, I tried as much as I could to reflect the variety of themes and genres of the general harvest of sources about *Nawrūz* and *Mihrağān* that I collected during the writing of my doctoral dissertation on *Nawrūz*. These two festivals can be found in most kinds of belletrisitic production of the Abbasid period. Occurrences are common in poetry, with special regard to *madīḥ* poems, and in *adab* prose, in which *Nawrūz*, *Mihrağān* and their customs are treated sometimes as topics of their own, and sometimes as the context for courtly anecdotes. A larger portion of these passages revolves around courts of the mid third/ninth century, but later caliphs, such as al-Rāḍī, are nevertheless adequately represented. A few sources describe popular celebrations, but a generalized lack of interest of our authors in the matters of the *ahl al-ʿāmma* puts a limit to the information on popular celebrations of these two festivals that can be drawn from literary sources. Still, at least in the case of *Nawrūz*, it can be said that it was already present in early Islamic Mesopotamia before the so-called Abbasid revolution.

3 Competitive Celebrations in the *K. Murūǧ al-Ḏahab*

First, let us consider an anecdote from the *K. Murūǧ al-Ḏahab* by the fourth/tenth century[5] historian and literate al-Masʿūdī (al-Masʿūdī, *Murūǧ*, vol. 8, pp. 341-342). Speaking of the days of al-Rāḍī’s caliphate (r. 322/934-329/940), he relates a tale heard from Abū al-Ḥasan al-ʿArūḍī, who narrates of a *Mihraǧān* that started out in quite a disappointing way for the caliph. According to this report, al-Rāḍī was laying in his halls alone, while the *amīr al-umarā’* Abū al-Ḥusayn Baǧkam[6] was loudly celebrating his *Mihraǧān* in his house nearby the Tigris. The caliph, concerned with the increasing ambitions of Baǧkam, to prove the reality of those dangerous intentions to his *muʾaddib*, showed him a newly minted *dirham*,[7] saying «Know that the only power belongs to the great prince and lord of the people Baǧkam». Then, al-ʿArūḍi managed to comfort al-Rāḍī by recalling histories of the caliphs of the past and of the kings of Persia, though he wisely avoids ill words against Baǧkam. In the end, the caliph accepted his suggestion to re-establish his caliphal prestige when he heard of the example of al-Maʾmūn:

> «Oh Prince of the Believers, is there any reason why you should not do what al-Maʾmūn said on this very day in these verses?
>
> Let us offer to the boon-companions, reunited around venerable people,
> A *ḫusrawānī* wine, for this is a *ḫusrawānī* festival (*ʿīd*)!

5 According to the *Encyclopedia of Islam*, s.v. «al-Rāḍī bi-l-lāh», the only surviving version of *K. al-murūǧ al-ḏahab* was completed in the year 332/943, thus making it an almost contemporary source to the caliphate of al-Rāḍī (Pellat 2012). In any case al-Masʿūdī was born between 280/893 and 283/896 and died in 345/956, hence he was alive and working during the caliphate of al-Rāḍī.

6 Abū al-Ḥusayn Baǧkam is a Turkic *amīr al-umarā’* appointed by al-Rāḍī himself in 326/938. He maintained the office for almost three years until Raǧab 329/April 941, but his career started at a very young age as a *ġulām in service* firstly of Mākān and later of Mardāwīǧ (Canard 2014). *Mihraǧān* was not the only Iranian festival celebrated by Baǧkam, as we have testimony also of his celebrations, complete with gift-giving, of *Nawrūz* and even *Saḏaq*, a winter festival that appears to be less commonly referred to in Arabic sources (Cristoforetti 2003, pp. 126-127).

7 The source seems to suggest that this coin was minted on that very day. The author of *K. al-tāǧ* openly states that new coin minting was among the features that made *Nawrūz* more important than *Mihraǧān*, along with the opening of the fiscal year, lightening of bonfires and water spilling, the assignment of prerogatives, the start of new buildings and a sort of sacrifices (pseudo-Ǧāḥiẓ, *Tāǧ*, p. 149). Yet, it may be possible that celebratory minting activity took place on the day of *Mihraǧān* as well. Since the celebrations and customs of *Mihraǧān* in the centuries of Early Islam are even more neglected by scholars than those related to *Nawrūz*, it does not seem possible to say anything conclusive on the matter for the time being.

> Send away those who drink *zabīb* – their taste is different from ours indeed!
> What I drink, I know it to be *ḥaram* and I beg forgiveness to God, to whom belongs all gratitude.
> What they drink, they think it *ḥalāl*! And so they regrettably commit two faults.»
>
> This tale amused the caliph and made him happy again. Then he said «You spoke the truth! To give up on pleasures on this day would be [an act of] weakness». He then called for his boon-companions and sat in the hall of the throne, by the river. It was the merriest celebration I ever witnessed. All those taking part in it, boon-companions, singers and buffoons received *dīnār* and *dirham,* robes, perfumes and other good things. Lastly, the gifts from Bağkam arrived, in the form of rarities from the land of the *ʿağam*, and that was a happy day.

The value of Iranian festivals for political legitimacy can be felt in several aspects of this passage, so it may be worthy to lay them out. First of all, the fact that Bağkam celebrated Iranian festivals is coherent with the political aims attributed to him by the text. His ambitions are clearly embodied by the newly minted *dirham*. His upbringing at the daylamite courts of Mākān and Mardāwīğ allows us to take for granted that he was well aware of the customs of Persian nobility. Of course, it would be naive to assume this source to reflect a historically true event in its details, but what concerns us here is to prove that the significance of Iranian festivals was part of a shared ideal horizon in which the political struggle took place. The politically competitive goal of the *Mihrağān* hosted by Bağkam was not ignored neither by al-Rāḍī nor by his old mentor. It is noteworthy that we can find further proof of al-Rāḍī’s sensitivity towards Iranians festivals in the *K. aḫbār al-Rāḍī*. Abū Bakr Muḥammad al-Ṣūlī writes that, on *Nawrūz* day 323 *hiğrī*, corresponding to 28th March 954 CE, he exacted an oath from his brother al-ʿAbbās. The oath was immediately ratified and handwritten by the *qāḍī* Abū al-Qāsim at the presence of the *wazīr* and of al-Ṣūlī himself (al-Ṣūlī, *Aḫbār al-Rāḍī*, p. 66). The fact that al-Rāḍī chose *Nawrūz* day to exact his brother’s oath of allegiance is hardly insignificant. Al-Rāḍī’s understanding of the political implications of the *Mihrağān* of Bağkam is made clear by the fact that we find the caliph already embittered by the loudness of the party and rightly worried about his growing ambitions. The caliph accepted the advice to look to his ancestor, the much more powerful caliph al-Ma’mūn (r. 196/812-218/833), but it is noteworthy that he was ultimately refferred to the older example of the kings of Persia. This shows us how the customs of the ancient kings, as they were conceived at the time of the Abbasids, could be reclaimed as part of the Abbasid heritage, passed on by the caliphal family from al-Ma’mūn to

al-Rāḍī. By following those illustrious examples, the caliph re-established himself as the apex of the hierarchical chain. The plan achieved clear success with the delivering of precious gifts from Bağkam. It is to be noted here that al-Rāḍī did not reciprocate the gifts, but, rather, distributed their wealth among his own companions. This confirms that the meaning of the gifts sent from Bağkam, be they historically real or not, is the recognition of the authority held by the caliph.

Another aspect I wish to point out is the denomination *ḫusrawānī*, derived from the word *ḫusraw* which comes «directly from Persian, referred to the greatest of the *akāsira* [ancient Great Kings of Persia] and meant a kind of drink or a very fine, royal silk used for clothing and used to cover the Kaʿba in the late first-seventh century» (Morony 2012). It seems clear that these celebrations are unequivocally defined on the regal and cultural level rather than on the religious one. The text says that the only religious concern that those festivals could arise in the eyes of al-Maʾmūn was not any form of hidden Zoroastrianism, but rather the sinful custom of wine-drinking. In other words, we could say that celebrating *Mihrağān* and *Nawrūz* could make of you a sinner, but it still did not make you *zindīq*. This opinion was not unanimously accepted, and some pious *ʿulamāʾ* saw in those celebrations elements of open rejection of the Muslim faith, as we will see below. Anyway, the merits of those festivals, in the eyes of Abbasid high society, were derived from their being royal, ancient and Persian. Even when al-Maʾmūn sang with satisfaction of *ḥaram* aspects of these celebrations, possible connections to Zoroastrian religion seem to remain far from the mind of our author. The fact that *Nawrūz* and *Mihrağān* did not share an only vague link with pre-Islamic Persia, but a more precise integration to the kingly ideals, embodied by the Great Kings in traditional history of ancient Iran, inherited and developed by early Islamic culture (Yarshater 2012), lays also in several accounts on the origins of such festivals, that, almost invariably, have *Nawrūz* and *Mihrāğān* established by legendary deeds of the two main kingly figures of Iranian mythology, Ğamšīd or Afrīdūn.[8]

4 Gifts and Celebrations: Political and Religious Issues

The idea that Iranian festivals were linked to confirmation or, in other cases, correction of state and courtly hierarchy was common in the cultural milieu of the time. This is the mindset that underlies one of several anecdotes that the section on gifts from the *K. al-Maḥāsin wa al-Aḍdād* reserves to gifts of *Nawrūz* received by al-Mutawakkil (232/847-247/861)

8 Abbasid narratives on the subject are not scarce. For instance, see al-Bīrūnī, *Āṯār*, pp. 215-216; Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, vol. 1, p. 179; pseudo-Ğāḥiẓ, *Maḥāsin*, pp. 359-365; al-Rāġib al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, vol. 4, p. 567; Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*, vol. 1, p. 76; al-Hamaḏānī, *Muḫtaṣar*, p. 278.

(Pseudo-Ǧāḥiẓ, *Maḥāsin*, p. 372). In these pages, we are told that the caliph received several gifts from his functionaries, but here we will focus on his reaction towards a colourful dress and a golden broach, received from al-Ḫālid al-Muhallabī. The caliph, appreciating the gift, tried it out and said:

> «Muhallabī, I wore this [gift of yours] to make you happy and you said "Commander of the faithful, if I would be your assistant when you are in need of valiant men, I would show you my value. How grand a Commander of the Faithful you are", but, even better than any other [saying], I recall the words of ʿAbdallāh al-ʿAbbāsī: "On this day we give lords and great people. [Therefore] I must donate all that I can to my Lord"». Having said that he asked for ten thousands *dirhām* to be brought to him and divided them for the people of Mecca and Medina. This was one of his best deeds.

Since the source of this text may not be as reliable as al-Masʿūdī is when he writes about his contemporary caliph, we must limit ourselves to underline the binary role of *Nawrūz* gift-giving in courtly life. The dialogue describes it with a briefness betraying its didactic intention. On one side, the appreciation displayed by the caliph grants al-Muhallabī a chance to make his request: the final goal of his precious gift is to advance in rank, by virtue of a closer association with al-Mutawakkil. On the other side, the reply of the caliph openly states the core concept of the main courtly custom of *Nawrūz*, that is gift-giving. Through it, each member of the elite re-enacted recognition of the authority held by his superior.

One reason to be wary of historical truthfulness of this anecdote is the fact that al-Mutawakkil himself expressed much less enthusiasm for the celebration of *Nawrūz* and *Mihraǧān*, according to a source drawn from *K. al-aġānī*. The protagonists involved in this anecdote (al-Iṣfahānī, *Aghānī*, vol. 23, pp. 211-213) are the caliph, the poet ʿAlī b. al-Ǧahm,[9] his life-long rival Marwān Abū Simṭ b. al-Ǧanūb b. Abī Ḥafṣa[10] and ʿAlī Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir.[11] The two main protagonists are ʿAlī and Marwān and this clash between the two poets is part of the extensive story of their rivalry, that usually saw ʿAlī on the defending side, making the expenses of Marwān's satirical genius. ʿAlī b. al-Ǧahm was the descendant of an

9 Arab poet whose father came to Baghdad from Khorasan during the caliphate of al-Ma'mūn. He met his luck as a court poet only during the reign of al-Mutawakkil and this may be due to his *ḥanbālī* sympathies, but, even under al-Mutawakkil, he struggled with more than one enemy at court, ultimately falling in disgrace (Gibb 2012).

10 He was known also as Marwān al-Aṣġar and he came from a family of courtly poets and excelled in the genre of *hijā'* (Bencheikh 2012).

11 Exponent of the Iraqi line of the Ṭāhirid family, *ṣāḥib al-shurṭa* from 237/851 until 255/869 (Bosworth 1996, p. 168).

Arab tribe originally from Bahrain, whose father moved from Khorasan to Baghdad to be appointed as state official starting under the caliphate of al-Ma’mūn. The passage from *K. al-aġānī* goes as follows:

> ʿAlī b. al-Ǧahm told a *qaṣīda* in honor of al-Mutawakkil: «Let the time renew itself and make the *Mihraǧān* a most happy *ʿīd*!».
> This verse was then repeated by Abū Simṭ b. Abī Ḥafṣa [in front of al-Mutawakkil] and the caliph summoned ʿAlī b. al-Ǧahm. Al-Mutawakkil said: «ʿAlī, explain to me your words ‘and make the *Mihraǧān* a most happy *ʿīd*’. Is it the *Mihraǧān* a festival (*yawm ʿīd*) or a day of amusement (*yawm lahw*)? Indeed festivals are those God imposed on man, as is the case of *al-Fiṭr* or *al-Aḍḥā*, or Friday or the days of *Tašrīq*. On the contrary, *Mihraǧān* and *Nayrūz* are festivals (*aʿyād*) of the *Maǧūs*. Therefore, it is not appropriate to tell the caliph of God in his adoration and the caliph of the envoy of God in his community: «make the *Mihraǧān* a *ʿīd*».
> ʿAlī b. al-Ǧahm did not listen, but, when [those] words were reported to him, he replied:
>
> «We are your supporters from the family of Khorasan! First to fight and brave men!
> We are the sons of this black flag[12] and the people of the praised party.»
>
> Then Marwān said: «If it is true that you had a seat in the praised assembly, how comes that Qaḥṭaba killed your grandfather and crucified him among the enemies of the Abbasids?». Al-Mutawakkil asked «Did really Qaḥṭaba kill your grandfather?» [ʿAlī b. al-Ǧahm replied:] «No! I swear it by God, Commander of the faithful». [The caliph] then turned towards ʿAlī Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir and said: «Is what Marwān said true?». Muḥammad answered: «Well, even if it had been as he said, what guilt would be upon ʿAlī b. al-Ǧahm? God already killed all your enemies and preserved your allies». al-Mutawakkil laughed and said «You testified, God did so indeed.»

The anecdote closes with a handful of verses in which Marwān insists on accusing Ibn al-Ǧahm of having falsified the history of his family and suggesting his own ancestors as true old friends of the Abbasids. We can not be sure if the willingness of Ibn al-Ǧahm to celebrate *Mihraǧān* predated his lucky days at court, or if he just found it convenient to embrace

12 The Abbasids standards were, as it is well known, the black banners and the colour itself became the official symbol of their regime (ʿAthamina 1989, p. 307).

a custom that we know from other sources to have been al-Mutawakkil's as well. In addition to the words from *K. al-maḥāsin wa al-aḍdād*, further proof can be found in the *K. al-diyārāt*. In this case our interest lies in a very vivid description of the celebration of a *Nawrūz*. Specifically, al-Šābuštī describes with some detail the performance of *samāǧa* for al-Mutawakkil. The *samaǧa* was a sort of lively and even grotesque mimic show that took place around a central figure, while the latter spilled money on the participants, who were probably masked and performed some kind of grotesque comedy, the nature of which remains unclear. Al-Šābuštī relates of a *samaǧa* that grew intense to the point of having people actually touching al-Mutawakkil, under the eyes of his guards.That negligence for the personal safety of the caliph, scolded him both for the waste of money and the disregard of his own safety. Amidst his anger, the general left the hall and his friends run after him, worried that his usual strictness may, on that day, cost him dearly. Eventually, the general returned to the main hall, though he was not entirely placated, only after the caliph managed to find a more secure way to enjoy the *samāǧa* from a distance (al-Šābuštī, *al-Diyārāt*, pp. 39-40; Ahsan 1979, pp. 270-271).

We are still left in doubt whether to consider sincere ʿAlī b. al-Ǧahm's sympathy for *Mihraǧān*, but it still may be considered a clue, suggesting that the lines of disagreement over the Islamic acceptability of these celebrations did not run along those of juridical factions. Otherwise, one would expect a proto-*ḥanbalī ʿalīm*, such as Ibn al-Ǧahm used to be, not to exhort the caliph to celebrate *Mihraǧān*. As a matter of fact, we should at least take it as a possibility that the verse is a later attribution. Even so, it is striking that Ibn al-Ǧahm reacted by defending himself with a proud reclaim of his *ḫurāsānī* roots and of his family's early support to the Abbasid cause,[13] while having been accused on the basis of a *fiqh* argument. It does not seem convincing to say that it constituted nothing more that an attempt to leave a field where Ibn al-Ǧahm did not have many chances to defend himself. While he can not be considered among the finest jurists of his time, Ibn al-Ǧahm was not at all lacking in *fiqh* competence nor it was impossible to defend those celebrations on a sharaitic level.

On the *sunnī* side the final words will be, centuries later, those of al-Ġazālī, who declared the lawfulness of extra-islamic celebrations, provided that the Muslim who performs them is sure in his heart that he does not mean any revival of Zoroastrianism (al Ġazālī, *Kimiyā*, p. 407). In years closer to al-Mutawakkil's caliphate, a similar reasoning can be found in a *madīḥ* composed by Ibn al-Rūmī for his main patron ʿUbaydallāh

13 The family of ʿAlī b. al-Ǧahm and the Abbasid family shared both the Arab origin and the provenance from Khorasan. ʿAlī b. al-Ǧahm to claim a *ḫurāsānī* identity appears coherent with the statement by al-Bīrūnī that the Abbasids were a *ḫurāsānī* dynasty (al-Bīrūnī, *Kitāb al-Āṯār*, p. 213).

b. ʿAbdallāh b. Ṭāhir.[14] The prominent poet Ibn al-Rūmī composed several poems praising him and his celebrations of Iranian festivals. Ibn al-Rūmī's poem (Ibn al-Rūmī, *Dīwān*, vol. 6, p. 1818) is particularly interesting due to the logical and dialectical style of his poetry (McKinney 2004, p. 78), that lays out for us the arguments elaborated in order to defend and praise Iranian festivals as hosted by his long-time patron:

> I offer as gift my celebration to the *Nayrūz* and *Mihraǧān*, as they visit you,
> To fully thank you, because you exalted them without leaning on the border [of sin].
> While honouring them you did not pass through the religious door, but through the mundane door!
> By how are they celebrated they seem like the two [Islamic] festivals [*ʿīdān*],
> And they are not festivals of prayer, but an occasion for your generosity and your gifts.

I will later discuss these verses, proving that at least some people needed to justify these celebrations, while dealing with the second question posed in this paper, that is the application of the model theorized by S. Ali.

For the moment, let us focus again on the quarrel between Ibn al-Ǧahm and Marwān because, if we have ground to say that he deliberately preferred to move the dispute on the field of familiar rank, we also need to take into account the fact that his first accuser followed him on the same debate. Indeed, Marwān left the legal dispute and embarked in a difficult and unfruitful attempt to discredit his adversary's genealogical claim. In other words, Marwān clearly saw the rebuttal of Ibn al-Ǧahm as valid and moved to find a way to undermine it. I suggest that the issue with «telling the caliph […] to make of the *Mihraǧān* a *ʿīd*» is problematic in relation to the status held by the speaker. It may be here that, with his unfortunate verse, Ibn al-Ǧahm was behaving as a member of al-Mutawakkil's closest entourage at a moment when he did not enjoy such position. So, this could be the reason why it made sense for him to claim a right to social proximity by virtue of his familiar history. ʿAlī's claim raised a valid point, one that Marwān had to confute at its very basis. In short, if the grandfather of Ibn al-Ǧahm supported the Abbasid cause in its very first days, ʿAlī b. al-Ǧahm should have been allowed a position among the closest companions of the caliph, and, consequently, a right and duty to participate in those celebrations. Conversely, to claim such right is an unwanted attempt to grab such

14 He is another *ʿirāqī* exponent of the Ṭāhirids, who held the title of *ṣāḥib al-šurṭa* in the years 253-255/867-869 and 266-271/879-884 (Bosworth 1996, p. 168).

status. In this frame the distinction between *yawm ʿīd* and *yawm lahw* may well mean the distinction between exclusive and politically relevant celebrations and merely recreational ones.

As we have seen, some sort of opposition to the celebrations of Iranian festivals was present in Abbasid society. In this last anecdote, it is little more than a dialectical trick to cover an attack on the personal level. In other cases a similar idea seems to be more substantial. A rare, unequivocal case can be found in the report of the protest staged by three pious men, who, according to al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, resolved to «Fasting on the day of *Nawrūz*, staying in the main mosque and repeating “This is the *ʿīd* of *mušrikīn*”. They did so in order to differentiate themselves from the *mušrikīn*» (al-Ḫatīb al-Baġdādī, *Baġdād*, vol. 8, p. 476). Al-Ḫaṭīb al-Baġdādī had to explain the initiative of these three pious men and this is hardly surprising: similar behaviour is only rarely found in Abbasid narratives.[15] On the contrary, sources are ripe with recordings of poetical greeting, accounts of celebrations held by a variety of men of high status in the Abbasid state, and gifts, received by people of high rank and then shared among their companions.

5 A Clue of the Financial Relevance of the Iranian Festivals

Mentions of gifts of *Nawrūz* and *Mihraǧān* are very common in *adab* passages dealing with those two festivals, and they appear as the main tool for recognition of authority on these two days. Moreover, it seems that money spent in gifts of *Nawrūz* and *Mihraǧān* for the caliph was an important investment. Let us consider, for instance, the numbers laid out in the severe audit carried out by Abū al-Ḥasan ʿAlī b. ʿĪsā, while checking the personal and professional expense record of Aḥmad ʿUbaydallāh Ḫaṣībī (Ibn Miskawayh, *Taǧārub*, vol. 1, p. 156). When the audit began, ʿAlī b. ʿĪsā had just managed, for the second time in his life, to hold the vizirate, under caliph al-Muqtadir (r. 295/908-320/932). One among his first acts was to summon his predecessor, Aḥmad Ḫaṣībī. He went through his personal income and expense record. At the end of the audit Aḥmad Ḫaṣībī confirmed the numbers provided by Ibn ʿĪsā, but they still may be over-exaggerated. Even so, at least the proportion between the several categories of expenditure must have been credible in the eyes of the author and the reader and maybe that also it was realistic as well in fourth/ninth century, when the dialogue took place according to Miskawayh. The balance provided is as follows:

15 Fasting on the day of *Nawrūz* could be a practice not far from outright heresy. Al-Ṭābarī attributes it to the teachings of Qarmaṭ (al-Ṭabarī, *Taʾrīḫ*, vol. 13, p. 2129). Of course, this can be an accuse intended to depict his followers as dangerous innovators keen to subvert natural and social order. Anyway, it is symptomatic of a suspicious attitude towards fasting practices on extra-Islamic festivals.

> He had disbursed each month in permanent expenses 2500 dinars, total for fourteen months 35,000 dinars. For occasional expenses, presents, maintenance of establishment with cost of perfume and wearing apparel 20,000 dinars. Cost of ground added to his dwelling and of building thereon 40,000 dinars. Presents for the Persian New Year’s day and Autumn [i.e. *Nawrūz* and *Mihraǧān*] to the Caliph, the two princes (his sons) Abū al-ʿAbbās and Hārūn, the Queen mother, her sister, Zaydān and Mufliḥ, 35,000 dinars. Cost of mules, horses, camels, eunuchs and slaves, 10,000 dinars. Money spent on officers of the vizier’s palace, such as deputy-chamberlains, doorkeepers, messengers, and presents to mounted men and infantry, 20,000 dinars.[16]

As we can see from these words, gifts of *Nawrūz* and *Mihraǧān* were relevant enough to make a separate category of expenditure, to that they could be presented as the second biggest expense per year. It should also be noted that the gifts that appear in this list are mainly those reserved for the caliphal family. That is because, to quote the words of *K. al-Tāǧ*, «It is the right of the king to receive gifts at *Nayrūz* and *Mihraǧān*» (Pseudo-Ǧāḥiẓ, *Tāǧ*, p. 149). A concept that was so essential to these festivities that is stated twice in the book, at the opening of the chapter on the Iranian festivals.

6 Al-Muhtadī’s Rejection of *Mihraǧān*

Because of this tight connection with kingly authority, it is interesting to consider the only case known to us of a caliph who decided to refuse those gifts. It happened under the short caliphate of al-Muhtadī (255/869-256/870), whose «austerities and devotion to business are well known [...] less well known is his endeavour to re-establish the religious policy of his father, al-Wāṯiq» and, more precisely he actively managed «to promote a non-traditionalist Ḥanafism» (Melchert 1996, p. 337). At some point during his brief caliphate al-Muhtadī refused even to accept gifts for the Iranian festivals and we find proof of that in a poem by al-Buḥturī (206/821-284/897), in which he praises harsh policy of al-Muhtadī. As a side note, the very same poet praised the celebrations of those festivals under a few of al-Muhtadī’s predecessors. Here are the verses (al-Buḥturī, *Dīwān*, vol. 2, p. 677):[17]

16 This translation is taken from *The eclipse of the Abbasid Caliphate* (Amedroz, Margoliouth 1921, p. 175).

17 First of all I would spend some words on the dating of the poem. The curator says in a note that it should be in 256/869-70, but it is noteworthy that, just one year earlier the days of Pilgrimage fell between 21st and 25th November 869, very close to the *Mihraǧān*,

You refused the gifts of *Mihrağān* and not in order to have many
people renounce their profit.
You are an enemy to the festivals of the lost ones and if you did not
choose the right guide *(hudā)* you would not have been an enemy to
them.
The road of the Pilgrimage welcomed the troops who followed it,
those that are close and those that are far away.
The duty of the Pilgrimage was light and sweet, when they
accomplished it after the *ğihād.*

It is striking that the poet needed to explain the refusal and the reasoning behind it. Since he felt such a need, one may say that al-Muhtadī's innovative position on the matter could be misunderstood quite easily. The arguing in favour of al-Muhtadī's refusal of the gifts of *Mihrağān* seems in-line with his religious policy. Al-Muhtadī supported only *ḥanafī* scholars and this attachment to a single *maḏhab* is peculiar. For instance, al-Mutawakkil favoured a broader approach, appointing or confirming in their positions scholars of various schools, as he tried to reconcile those factions under his authority rather than to impose his own view as common denominator. Al-Mutawakkil's policy may be further confirmed by the previous passage from *K. al-Aghānī*. Al-Muhtadī, instead, almost invariably appointed *ḥanāfī ʻulamā'* (Melchert 1996, pp. 334-338). The opposition of the latter to extra-islamic courtly celebrations is understandable in the light of the political value of Iranian festivals and ancient Iranian kingly tradition as a whole, because, as a way to provide the caliph with further legitimacy not rooted in sharaitic orthopraxy, it constituted an actual bypassing of their cultural sphere of influence and expertise. It is not unexpected that those belonging to more influential schools wished to see the Caliph rely on a purely sharaitic legitimacy even more than other *ʻulamā'*. As Tor puts it, «this formative time witnessed the transfer of the religious authority of the caliphate to the nascent Sunni clerics – the *ʻulamā'*» and Iranian festivals acceptance or refusal was part of this wide, long-term process. It is in those centuries that, according to Ali, occurred the interaction, «far from being ill or dysfunctional», between the two voices of *mašāyiḫ* culture and courtly life. Since the second voice is, in Ali's view, mainly devoted to construct for powerful figures, first of them all the caliph, an authority valid enough to coexist with the one of the only God, it appears a legitimate application of his model to study how *Nawrūz* and *Mihrağān* fit this scheme, as means of construction of political authority. It has to be

falling on the 20 *ḏū al-qaʻda*/30 October. I am not expecting to say anything conclusive on this matter, but, since the poem itself speaks of a very recent Pilgrimage and the Arabic edition does not explain the reasons for choosing 256/869-70 over 255/868-69, I think that its dating may need to be revised.

noted that Ali, in his paper, bases his theorization mainly on the analysis of *madīḥ* poetry and architectural elements, leaving aside the ancient Iranian cultural elements that pervaded Abbasid royal courts. He set out to look for texts and architectural elements that present the authority of caliphs and important elements of Early Islamic elites as conflicting with God's authority. On a theoretical level this appears contradictory with the idea, expressed by Tor, that the adoption of ancient Iranian symbols did not actually conflict with «Islamic legitimacy», but rather was a useful addition to the set of political tools of the Islamic rulers of those centuries.

7 Concluding Remarks

On the basis of the sources above analysed we can clearly identify two cases of raw opposition to the celebrations of Iranian festivals in the cited passage from *K. taʾrīḫ Baġdād* and in the verses by al-Buḥtūrī dealing with al-Muhtadī's refusal of the gifts of *Mihraǧān*. Both of them originate from the idea that these two festivals are inherently incompatible with sharaitic orthopraxis and they constitute a valid example of the «pious», «monotheistic» voice analysed by Ali, exclusive towards the idea of authorities other than God's. Actually, this voice managed at some point to take control of the court and this suggests us that the quite rigid division between courtly vision of religion and that of pious *mašāyiḫ* does not take into account the productive interaction between different milieus.

The model needs more complexity if we consider the rest of our sources, which describe courtly gift-giving and celebrations. The verses attributed to al-Maʾmūm by al-Arūḍī may, to some extent, provide new ground to Ali's theory of a mundane authority competitive with *šarīʿa* and asserted through explicit violation of sharaitic prohibitions. Yet, this would leave unexplained why al-Maʾmūn would feel the need to ask in advance for divine forgiveness and why he attributes an even double infraction to the drinkers of *zabīb*. If 'henotheist' authority is asserted through illicit action would not the Caliph claim to be the first in this field? The two speeches attributed to al-Mutawakkil and the verses by Ibn al-Rūmī in praise of ʿUbaydallāh make it clear that at least a third voice is speaking, and quite loudly, in the sources. In these three cases the effort of the author aims, with different strategies, to merge extra-Islamic celebrations and divine authority. In the *K. al-aġānī* this is achieved through a speculative distinction between religious days of *ʿīd* and mundane days of *lahw*. The course of the debate at the presence of al-Mutawakkil suggests that that distinction had also a practical meaning, in distinguishing celebrations of the inner circle of the caliph's powerful entourage from parties of purely recreational nature. The second speech attributed to al-Mutawakkil openly connects the authority of the great men and its hierarchy with the Only God, from

whom it descend. No conflict, competition or tension exists in the eyes of the anonymous author when he shows a paradigmatic example of the flow of authority, from God on High to the Caliph and from him to his courtesan, through the performance of a *ḫusrawānī* custom.

Lastly, in the case of the ṭahirid ʿUbadyallāh, we see him praised precisely for having removed from *Nawrūz* and *Mihraǧān* those elements that, according to the 'henotheist voice' should constitute the basis for the construction of his sacral authority. Instead, Ibn al-Rūmī praises the efforts made by his patron to harmonize the customs of Iranian festivals to the precepts of divine authority. In conclusion, while the pious voice is heard in our sources, the henoteistic side seems to hush and can instead be heard the voice of those who eased the inclusion of ancient Persian ideals of rulership (Tor 2012, p. 146) into Islamic political thought and practice.

Bibliography

Agha, Saleh Said (2003). *The Revolution which Toppled the Umayyads: Neither Arab nor ʿAbbasid*. Leiden: Brill.

Ahsan, Muhammad Manzir (1979). *Social Life under the Abbasids*. London; New York: Longman.

al-ʿAskarī, Abū al-Ḥasan (1975). *Kitāb al-Awāʾil*. Ed. by Muḥammad al-Miṣrī and Walīd Qaṣṣāb. Damascus: Manšūrāt Wizārat al-Ṯaqāfa wa al-Iršād al-Qawmī.

al-Azmeh, Aziz (1997). *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*. London; New York: I.B. Tauris.

Ali, Samer (2008). «Early Islam: Monotheism or Henotheism? A View from the Court». *Journal of Arabic Literature*, 17, pp. 14-37.

Amedroz, H.F.; Margoliouth, D.S. (1921). *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, vol. 4. Oxford: Basil Blackwell.

ʿAthamina, Khalil (1989). «Black Banners and the Socio-Political Significance of Flags and Slogans in Medieval Islam». *Arabica*, 36 (3), pp. 307-326.

Bencheikh, Jamel Eddine (2012). «Marwān al-Akbar b. Abī Ḥafṣa and Marwān al-Aṣghar b. Abi 'l-Djanūb» [online]. In: *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. Available at `http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/marwan-al-akbar-b-abi-hafsa-and-marwan-al-asghar-b-abi-l-djanub-SIM_4981` (2014-03-10).

al-Bīrūnī al-Ḫwārizmī, Abū Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad (1984). *Kitāb al-Āṯār al-Bāqiyaʿan al-Qurūn al-Ḫāliya*. Ed. by Eduard Sachau. Leipzig: Brockhaus u. Harassowitz.

Bray, Julia (2004). «A Caliph and His Public Relations». *Middle Eastern Literatures: Incorporating Edebiyat*, 7 (2), pp. 159-170.

Bosworth, Clifford Edmund (1996). *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

al-Buḥturī, Abū ʿUbāda al-Walīd (1963). *Dīwān*. Ed. by Ḥasan Kāmil al-Ṣayrafī. Cairo: Dâr al-Maʿārif.

Canard, Marius (2012). «Badjkam» [online]. In: *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. Available at `http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/badjkam-SIM_1013` (2014-02-27).

Cristoforetti, Simone (2003). *Il Natale della Luce: Il Sada tra Baghdad e Bukhara tra il IX e il XII Secolo*. Milano: Mimesis Edizioni.

Cristoforetti, Simone (2009). «Nowrūz in the Iranica Calendar» [online]. In: *Encylopaedia Iranica*. Available at `http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-iii` (2014-02-27).

Cristoforetti, Simone (2013). «Mehragān» [online]. In: *Encylopaedia Iranica*. Available at `http://www.iranicaonline.org/articles/mehragan` (2014-02-27).

Crone, Patricia (2004). *God's Rule: Government and Islam*. New York: Columbia University Press.

Cutler, Anthony (2011). «Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab and Related Economics». *Dumbarton Oaks Papers*, 55, pp. 247-278.

Daniel, E.L. (2007). «Abbasid Revolution». In: *Encyclpedia of Islam*. 3rd ed. Leiden: Brill.

Duri, Abd al-Aziz (2011). *Early Islamic Institutions: Administration and Taxation from the Caliphate to the Umayyads and Abbasids*. New York: I.B. Tauris.

El Cheikh, Nadia Maria (2010). «The Court of al-Muqtadir: Its Space and Its Occupants». In: *Abbasid Studies II: Occasional Paper of the School of ʿAbbasid Studies*. Leuven: Peeters, pp. 319-336.

(Pseudo-)Ǧāḥiẓ (1914). *K. al-Tāj fī Aḫlāq al-Mulūk*. Ed. by Aḥmad Zakī Bāšā. Cairo: al-Maṭbaʿa al-Amīriyya.

(Pseudo-)Ǧāḥiẓ Abū ʿuṯmān ʿAmr b. Baḥr (1898). *Kitāb al-Maḥāsin wa al-Aḍdād*. Ed. by G. van Vloten. Leiden: E.J. Brill.

al-Ġazālī al-Ṭūsī, Zayn al-Dīn Abū Ḥāmid Muḥammad (1966-1967). *Kimiyā-yi Saʿādat*. 3rd ed. Tehran: Kitābḫāna wa chāpḫāna-yi markazī.

Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen (2012). «ʿAlī b. al-Djahm» [online]. In: *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. Available at `http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ali-b-al-djahm-SIM_0511` (2014-02-27).

al-Hamaḏānī, Ibn al-Faqīh (1967). *Muḫtaṣar Kitāb al-Buldān*. 2nd ed. Ed. by M.J De Goeje. Leiden: E.J. Brill.

al-Ḫāṭib al-Baġdādī, Abū Bakr Aḥmad b. ʿAlī b.Ṯābit b. Aḥmad b. Mahdī *al*-Šāfiʿī (1997). *Taʾrīḫ Baġdād aw Madīnat al-Salām*. Ed. by Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

Ibn Miskawayh, Abū ʿAlī Aḥmad b. Muḥammad al-maʿrūf bi- (1914). *Kitāb Taǧārub al-Umam*. Ed. by H.F. Amedroz and B. Atlaw. Baghdad: al-Muthanna Library.

Ibn al-Rūmī, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbbās b. Ǧurayǧ (1998). *Dīwān*. Ed. by Farūq Aslīm. Beirut: Dār al-Ǧīl.

Ibn al-Zubayr, Aḥamd b. Rašīd (1984). *Kitāb al-Ḏaḫāʾir wa al-Tuḥaf*. Ed. by Muḥammad Ḥamidullah and Ṣalāḥ al-Dīn Munaǧǧid. Kuwayt: Maṭbaʿat al-Ḥukūma.

al-Iṣfahānī, Abū al-Faraǧ ʿAlī b. al-Ḥusayn (1927-1974). *Kitāb al-Aġānī*. 24 vols. Cairo: Dār al-Kutub.

Maçoudi (1989). *Les Prairies d'Or*. Ed. and trans. by Charles Barbier de Meynard and Abel Pavet de Courteille. Rev. by Charles Pellat. Paris: Société Asiatique.

Madelung, Wilfered (1969). «The Assumption of the Title Shāhāshāh by the Buyids and the Reign of the Daylam (*Dawlat al-Daylam*)». *Journal of Near Eastern Studies*, 28, pp. 84-108, 168-183.

McKinney, Robert C. (2004). *The Case of Rhyme versus Reason: Ibn al-Rūmī and His Poetics in Context*. Leiden: E.J. Brill.

Melchert, Christopher (1996). «Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, AH 232-295/AD 847-908». *Islamic Law and Society*, 3 (3), pp. 316-342.

Morony, Michael (2012). «Kisrā» [online]. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Available at `http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/kisra-SIM_4407` (2014-03-11).

Pellat, Charles (2012). «Al-Rāḍī bi-l-Lāh» [online]. In: *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. Available at `http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-radi-bi-llah-SIM_6170` (2014-02-20).

al-Rāġib al-Iṣbahānī, Abū al-Qāsim Ḥusayn b. Muḥammad (1961). *Muḥāḍarāt al-udabāʾ wa muḥāwarār al-šuʿarāʾ wa al-bulaġāʾ*. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayyā.

al-Šābuštī, Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad al-maʿrūf bi- (1967). *Diyārāt*. Ed. by Kūrkīs ʿAwwām. Beirut: Dār al-Rāʾid al-ʿArabī.

Shaban, M.A. (1970). *The Abbasid Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shahbazi, Shapur A. (2009). «Nowruz in the Islamic Period» [online]. In: *Encyclopaedia Iranica*. Available at `http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-ii` (2014-03-11).

al-Ṣūlī, Abū Bakr Muḥammad b. Yaḥyā (2009). «Aḫbār al-Rāḍī bi-llāh wa al-Muttaqī li-llāh aw aḫbār al-dawla al-ʿabbāsiyya min 322 ilā 333 h.». In: *Kitāb al-awrāq*. Ed. by J. Heyworth Dunne. Cairo: Maktaba al-Ṯaqafiyya al-Dīniyya.

Ṭabarī, Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Ǧarīr (1879-1901). *Taʾrīḫ al-rusūl wa al-mulūk*. Ed. by M.J. de Goeje. Leiden: E.J. Brill.

Tor, Deborah (2012). «The Long Shadow of Pre-Islamic Iranian Rulership: Antagonism or Assimiliation?». In: Bernheimer, Teresa; Siverstein, Adam, *Late Antiquity: Eastern Perspectives*. Oxford: Oxbow, pp. 145-163.

Wellhausen, Julius (1927). *The Arab Kingdom and Its Fall*. Trans. by M.G. Weir. Calcutta: University of Calcutta.

Yarshater, Ehsan (1991). «*The Persian Presence in the Islamic World*». In: Hovannisian, Richard G.; Sabagh, Georges (eds.), *The Persian Presence in the Islamic World*. Los Angeles: Gustave E. Grunebaum Center for Near Eastern Studies, pp. 4-125.

Yarshater, Ehsan (2012). «Iran: Traditional History» [online]. *Encyclopaedia Iranica*. Available at: `http://www.iranicaonline.org/articles/iran-iii-traditional-history` (2014-02-27).

Annali di Ca' Foscari. Serie orientale ISSN 2385-3042
Vol. 51 – Giugno 2015

'Truth' that Is Far from Being True

Seda Gasparyan (Yerevan State University, Armenia)

Abstract The article is devoted to the critical analysis of the book *The Armenian Massacres in Ottoman Turkey: A Disputed Genocide* by Guenter Lewy who aims to deny the undeniable fact of the horrendous genocidal events in Western Armenia at the end of the nineteenth and beginning of twentieth century. The textological study of the work against the background of the cultural-historical facts characteristic of the period reveals Lewy's policy of language use and his strategy of affecting the perception of the readers unaware of the essence of the events instigated by the Ottoman authorities. Implementing his long-range persuasion tactics, Lewy tries to expand the Turkish viewpoints by introducing his 'truth' about the Armenian Genocide into the work. The examination of the linguistic facts in Guenter Lewy's book brings out his intention of distorting the historical reality.

Summary 1. Introduction. – 2. Textological Study of Interpretations of the Armenian Genocide: Gunter Lewy. – 3. Interpretation or Misinterpretation?. – 4. Lewy's Strategy of Persuasion. – 5. Conclusion.

Keywords Armenian Genocide. Linguistics. Genocide Denialism. Gunter Lewy.

1 Introduction

The recognition of the Armenian Genocide is one of the key and intricate problems on the Armenian national agenda, often spoken and written about. A variety of political, historiographical, psychological and social analyses has been conducted, a profound mass of venerable literature has been created, thereby introducing the issue to the international community and drawing the consideration of both Armenian and foreign scholars.[1]

In the scientific elaboration of the problems, connected with this all-important issue, the Armenian historical and journalistic thought has undoubtedly recorded great results. At the same time a broad range of work has also been done in different languages.

Steps taken by different international organizations towards the world-wide recognition and condemnation of the Armenian Genocide, although

1 Cf. Gellner 1983; Hovhannisian 1986; Dadrian 1994, 1995, 1999; Nersisyan 1998; Ayvazyan 2004; Sassounian 2005.

DOI 10.14277/2385-3042/16p

not persistent at times, in a wider sense do have some political and legal value from the perspective of the promotion of the international process of its condemnation; they try to have a positive impact on the Armenian-Turkish reconciliation. However, as we try to assess the situation rationally we may see that these developments sometimes take the wrong path and appear as occasionally pronounced untrue statements, comments and even detrimental stereotypes. It should be mentioned that such statements and comments, printed or broadcast, willingly or not, distort the historical truth and disorientate the world community. For instance, on an occasion of the Genocide recognition act one may hear: «What shall we do with the six million Kurds there once the land is returned?». Or the repeatedly pronounced «the recognition of the Genocide cannot be in a day or in a year [...], first Turkey should change [...], Turkey must admit the Genocide». These and other erroneous comments (Anon. 2014) may form a wrong view among the public that once Turkey fails to admit the Genocide then the whole issue comes to an impasse, or that Turkey should change before the problem is solved.

It is no wonder that Turkey does everything to hinder the extension of the matter, in particular the recognition of it by a vast direct or indirect anti-Armenian propaganda having the denial of the Armenian Genocide as a top priority for the Turkish government.[2] It is interesting to note that Kamuran Gururn (1985) – a Turkish political figure and historian, a vigorous proponent of the anti-Armenian propaganda – avoids the term 'genocide' and titles his book *The Armenian File* on a reason that in the Turkish diplomacy the concept 'Armenian cause' does not exist at all. Another vivid example is H.B. Danisman's (2005) interpretation of the issue. With the use of a rhetorical question in the title of his book (*An Armenian Question...?*) immediately followed by a speech act of suggestion (*Let's Consider...!*) the author reveals his distinct communicative goal: to cast doubt on the fact of the Armenian Genocide which, according to him, is still apt to be challenged, as well as gets the reader involved in the investigation of the facts intentionally distorted by himself.

It is no secret that with the ups and downs of the Turkish-American relations the world media restrain or unleash anti-Armenian publications aimed at defending the Turkish denial of the Armenian question and tend to please the Turks. In this respect, particularly noteworthy are *Le Monde*, *Le Figaro*, *The Times* and other papers and media agencies which by dint of various linguistic means and stylistic tricks of journalistic and research narrative, by applying various principles and methods, present the historical events in their own preferable light and deny the undeniable truth (Scheffer 2012).

2 The Turkish *Ermeni Arastırmaları Enstitüsü agency*'s website suffices to prove this: http://www.eraren.org (2014-03-07).

With such an abundance of materials on the Armenian Genocide, nevertheless, some aspects of the issue need a thorough examination. Today special attention should be given to the study of linguistic facts which are key elements of the textual mechanisms of perversion and distortion of the historical events. And although the legitimate cause of the Armenian Genocide issue is one of the most significant goals of the Armenian historical and diplomatic thought, and the historical, political and diplomatic outlooks of Armenian scholars have attracted no less attention, the study of the textual mechanisms (words, expressions, syntagmatic units and syntactic constructions, terms and toponyms, as well as all kinds of stylistic devices) is quite timely and ardent.

In the present study, the units of language are examined both from linguistic and pragmatic viewpoints with the aim of improving the process of the interlingual communication and promoting its efficiency which in a broader sense will hopefully pave the way to mutual understanding.

2 Textological Study of Interpretations of the Armenian Genocide: Gunter Lewy

In the world media and different publications, as well as in diplomatic correspondence, the perception of the implied meaning obtained by an uncommon combination of linguistic signs is largely enhanced by the perspective research spheres of speech acts and implication theories of communication, so common in linguistics for the last few decades (Levinson 1983; Griffiths 2006; Widdowson 2007, etc.). An attempt is made within an interpretive approach to view the text from the positions of the speaker's/author's (i.e. one who reproduces lingual signs) persuasive impact and the listener's/reader's (i.e. one who interprets lingual signs) perception. The textual analysis of perverted facts in various interpretations and commentaries needs a thorough, comprehensive and systematic approach which also implies a reference to the historical outlook of the problem as to a corresponding element of the vertical context of the given text (Akhmanova, Gubbenet 1977; Gasparyan 2013).

The textological analysis of diverse interpretations is quite a new and important statement in the research of the issue under consideration and is aimed at studying the linguistic expressions of various attitudes towards the issue of the Armenian Genocide. This will give an opportunity to bring the truthfulness of the assessments to light, as well as identify the linguistic means and textual methods of distorting the real facts.[3]

3 Attempts have already been made along these lines, though unfortunately not in a systematic way. Cf. Ayvazyan 1998; Hovhannisian et al. 2001, pp. 11-34.

The focus of our investigation in the present article is Guenter Lewy's 'opus' *The Armenian Massacres in Ottoman Turkey: A Disputed Genocide* (2005), which has the denial of the Genocide in its core. Although Lewy claims his position as being completely unbiased and his aim as disclosing the *truth, his truth*, is obviously far from being true.

As is the case with various books on the same issue, this work by Lewy catches the reader's attention with its very title.[4] Apparently, any written work in its entirety is rendered as a unified text, and the title itself, as the heading of that text, reflects the main quest of the book and the author's own stand towards the problem in dispute. And as any title suggests the conceptual contents of the text, as well as the author's intention and is also meant to bring together and unite its various parts, the appropriate perception and rendering of the title can rightly be considered the first step along the process of the adequate perception and understanding of the conceptual and cognitive entirety of the work. If in some cases the issue in question and the author's evaluative approach may by various linguistic means be encoded, hence implicitly expressed in the title, in Lewy's work they are almost explicitly manifest. It might seem, at first sight, that by using the expression «a disputed Genocide» the author merely records the confronting approaches to the fact of the Genocide available in the scope of the discussion of the issue. But, viewing the title from the 'whole', the correlation between the 'parts' reveals the author's negative point and its intrinsic tendency to plant seeds of mistrust against the historical reality.

Lewy makes absolutely groundless efforts to support his observations with a statement that «no authentic documentary evidence exists to prove the culpability of the central government of Turkey for the massacre of 1915-16» (p. 250): whereas there are numerous documents pertaining to the issue. They are mostly being kept in the archives of the former embassies of the European countries to Turkey and in other files.[5] Among the immense collection of diplomatic correspondence relating to the fact of the Genocide, the three volumes entitled *The Armenian Genocide*; *Turkey's*

4 In our studies we have had the opportunity to highlight the significance of a heading of any text, including various surveys on the Armenian Genocide. Cf. Gasparyan S. et al. 2011; Gasparyan, Gasparyan 2010, pp. 40-47; Gasparyan G. 2011.

5 Not long ago the Museum-Institute of the Armenian Genocide published a great number of documents from the historical-diplomatic archives of the Italian Ministry of Foreign Affairs concerning the Armenian issue in the period from 1913 to 1923. Italy turned out to be one of the superpowers of the time in whose archives a notable amount of documents related to the Armenian Genocide and the Armenian issue at large have been preserved. Unfortunately, they have so far been unknown to the Armenian readers and professional circles, with just a few exceptions. Investigations showed that these documents are gathered and presented there under the general title of *Armenia* – an interesting fact speaking for itself, especially from the view that Western Armenia, though having lost its statehood in the Ottoman Empire, is however perceived as Armenia (http://www.genocide-museum.am/arm/italy-document.php [2014-03-07]).

Responsibility and the Liability of the World; *Documents and Comments*, edited by Y. Barseghov (2002, 2003, 2005) – a professor of International Law, PhD in Law – are especially prominent. They include documentary evidence which shed light on both the facts of planning-preparing and executing the Armenian Genocide. These documents, from the embassies of the world powers, provide proof, irrefutable from political and diplomatic viewpoints, about the Turkish government being undoubtedly responsible for the policy of extermination of Armenians from Western Armenia in 1915-1923 and for the consequent events thereof.

Document no. 634 (Barseghov 2003), for example, represents the report (dated 20 December 1915) of Germany's Consul to Aleppo to the Reichskanzler von Bethmann Hollweg. It includes the overt statement of the Commissar of Home Affairs in charge of the deportations: «We need Armenia without Armenians». According to the Consul, the Turkish Government has consistently pursued that very principle.

According to another document (no. 655), A. Mikoyan, a member of the Caucasian Regional Committee, reports to Lenin that the Turkish Government follows a policy of extermination of Armenians as a result of which «Turkish Armenia is devoid of Armenians» (Moscow, December 1919). In yet another document (no. 642; Tiflis, 26 July 1918) General Kress von Kressenstein, the Head of the German military mission in the Caucasus, reports to the Foreign Ministry about Germany's complicity in the massacres of Armenians and states that Germany must take measures to prevent the extermination of one and a half million of Christians by the Turkish authorities, otherwise the public opinion, as well as history will hold Germany partly responsible for sharing the guilt in the atrocities perpetrated against Armenians in 1915.

Was, then, Lewy entitled to «open up new perspectives», as he claims, and convey «reliable» information to the reader about the Armenian problem if he was unaware of or even inadequately familiar with, willingly or not, the preceding and many other available sources and documents (both Turkish and Western)? The answer is an unequivocal «No». The best proof for this 'No' is the survey 'endeavoured' by Lewy himself and the falsehood of his statements.

3 Interpretation or Misinterpretation?

Interestingly, portraying the conditions the Armenians in Western Armenia were in until the beginning of the nineteenth century, Lewy records details of their economic, legal, moral and pshychological state. Although, in the mentioned period:

Armenians had not suffered from any systematic oppression. They were

> second-class citizens who had to pay special taxes and wear a distinctive hat, they were not allowed to bear or possess arms, their testimony was often rejected in the courts, and they were barred from the highest administrative or military posts. The term *gavur* or *kafir* (meaning unbeliever or infidel) used for Christians had definite pejorative overtones and summed up the Muslim outlook. (Lewy 2005, p. 4)

As can easily be seen from the passage, the social state of Armenians in the Ottoman Empire towards the beginning of the nineteenth century was in fact unbearable. So was the attitude Turks showed to the 'unbelievers'. Introducing the synonymous units of the word *gavur* (*kafir*)[6] (unbeliever or infidel) into the text, thus stressing its negative value,[7] the author reaffirms that it really was a humiliating and vilifying atmosphere the Armenians in the Ottoman Empire lived in. The word *gavur* having obvious pejorative overtones sums up the Muslim outlook on Christians as it also referred to other minorities of the Ottoman Empire like ethnic Greeks, Syrians, Bulgarians, Serbs, etc.

However Lewy does not seem to worry about these facts. He chooses to rely on Ronald Suny's (1993) words according to which:

> despite all discriminations and abuses, for several centuries the Armenians had derived considerable benefit from the limited autonomy made possible by the *millet* system. (Lewy 2005, p. 4)

He ignores the fact that Armenians, who had been living in the land of their ancestors for thousands of years, who had created a rich civilization and, being endowed with creative talents, were the preeminent regional power, were disqualified as second-class citizens whose rights could be violated at every step, and who were not even a nation but an 'ethnic minority' from a Turkish perspective. Does Lewy really fail to understand that as a result of the seeds of hostility planted by the authorities, a sense of 'aliens deprived of any rights' was sure to be rooted in the public perception with regard to minorities;[8] that the government's pre-planned activities would

6 The Arabic *kāfir* is interpreted as «unbeliever, infidel». Cf. *Encarta World English Dictionary* 2007.

7 This Arabic borrowing *kafir* entered into the Turkish language and spread as *gavur* still back in the second half of the sixteenth century. It is used in contemporary Turkish in the same meaning as *infidel* «an offensive way of referring to smb. who does not believe in what the speaker considers to be the true religion» (*Oxford Dictionary* 2001, s.v., p. 665) and has several orthographic variances (*giaour*, *gawur* or *ghiaour*).

8 The presence of expressions like 'Armenian bastard', 'Armenian sham' in the colloquial Turkish speech testify to that. Cf. Dink 2009, p. 58. The unveiled contempt and animosity towards the *gavurs* have even penetrated into Turkish sayings, proverbs and songs. Cf. Gordlevskiy 1909, p. 116.

reach their goal, and Armenians would change from their status of ethnic minority to a common public enemy, as the Turks qualified them; and finally alongside with other ethnic minorities would be viewed as a threat to the security of the Empire? Moreover, the Empire suffering from the syndrome of land-losing had already adopted the conviction that ethnic minorities like Armenians who were a constant threat to the State should not, to put it mildly, exist and grow in number. Such a policy was sure to bear in Armenian souls a longing for independence from the Empire. It is no wonder H. Dink (2009, p. 59) wrote that «Armenians were the last of the peoples of the region to wake up and the one to suffer the grossest loss [...] Armenians seem to have paid by their national tragedy for all nations broken from the Ottoman Empire».

Lewy, apparently, could not evade the negative side of the matter; nevertheless, by quoting R. Suny's point, he tries to persuade the unsophisticated reader that the *millet* system had been rather beneficial for Armenians and that black clouds darkened the clear sky of the Empire by Russia's intrusion and with the liberation movement in Bulgaria.

> Matters came to a head in the wake of the Bulgarian revolt against Ottoman rule in 1876. Reports reaching the West about the ferocious manner in which the rebellion had been suppressed helped solidify **the image of the 'terrible Turk'**. Russian public opinion clamored for help to the Southern Slavs, and in April 1877 Russia declared war upon Turkey. The commander of the Russian army invading eastern Anatolia was a Russian Armenian, Mikayel Loris-Melikov (his original name was Melikian). The Russian troops included many Russian Armenians; Armenians from Ottoman Anatolia were said to have acted as guides. The spread of pro-Russian sentiments among the Armenians of Anatolia, who hoped that Russia would liberate them from the Turkish yoke, was well known. All this **alarmed** the Ottoman government and **raised doubts about the reliability of the Armenians**. The transition from 'the most loyal *millet*' to a people **suspected to be in league with foreign enemies** was complete. (Lewy 2005, p. 7)

As the context of the passage shows, it is by the Bulgarian revolt itself, the Armenian-Russian relations and the Armenians' desire for liberation that Lewy tends to explain the gradual disappearance of the image of the 'tolerant Turk' and the birth of the notion of the 'terrible Turk'. From his position he reckons this situation intolerable for Turkey. He is convinced that it was the foreign intrusion that made the Turkish government mistrust Armenians. This idea is particularly emphasized in the author's utterances of doubt and concern («alarmed», «raised doubts about the reliability of the Armenians», «suspected to be in league with foreign enemies»). In fact, the author indirectly cajoles the crime of the Ottoman Empire; he

does not take into account that crimes against humanity never have (and in no case can have) extenuating circumstances.

There is an emphasis on the Armenian desire to cast aside the Turkish yoke in Lewy's further judgments as well. Thus:

> The **new friendly relations** between the *Dashnaks* and the CUP survived even a new massacre of Armenians in Adana and other parts of Cilicia that took place in the wake of a conservative countercoup in April 1909. (Lewy 2005, p. 33)

Lewy tries to present the matter as if the good relationship of the Dashnak Armenians and the Young Turks remained stable even after the massacres of Adana and elsewhere in Cilicia in May 1909. Albeit he is sure that Armenians led by the Bishop of Adana were seeding animosity towards the Muslims and called for actions against *them*. Lewy's 'conviction' that from 1909 Armenians had launched military actions against the Young Turk government is revealed by the quote:

> For some time, it appears, the leader of the Armenian community of Adana, **Archbishop Musheg, had urged his people to acquire arms, had voiced chauvinistic ideas, and had engaged in what was perceived as contemptuous behavior toward the Muslim**. (Lewy 2005, p. 33)

However this idea of Lewy can be argued, for the true history of Armenians, documented in various sources and proved by testimonies of witnesses, manifests that landslide atrocities in Cilicia had already unveiled the actual nature of the Constitutional government of the Young Turks: they had already proved to be the devoted followers of the former Sultan-ruled Turkey. Consequently, after the massacres of April 1909 there could be no way for good relationship (Simonyan 2012).

At the same time, he overlooks the other side of the issue: Armenians were growing more and more distrustful for future as they sensed the effects of the mistreatment on their own back. They found themselves in a situation where they deeply sensed they could face a real threat at any moment of time. The discouraging official policy towards Armenians, the unhealthy psychological condition of being deprived of their rights in their own land, humiliation and the authorities' bias to see an Armenian trail behind any threat could, of course, reinforce the desire for freedom and dignity in Armenians and push them to self-defense.[9]

9 Thus General Andranik's characterization of Turks comes of no surprise: «I cannot trust any Turk ever; even if they descend from heaven you have to make them understand, with the sword in your hand, that they have no right to ravage your property, trample the fair rights of individuals and of an entire people». Cf. Kalayjian 2008.

Reflecting on the correlation of the Armenian Genocide and the Jewish Holocaust, Lewy denies that Hitler undertook the extermination of the Jews following the example of the Ottoman strategy. The key argument for this denial by Lewy is that there exist no facts or proofs of Hitler ever saying: «Who still talks nowadays of the extermination of the Armenians?». Thus:

> In the context of outlining Germany's need for *Lebensraum* (vital space) and the destruction of people standing in the way of this expansion Hitler is supposed to have said: «Who still talks nowadays of the extermination of the Armenians?». **This statement is frequently quoted to suggest** that Hitler felt encouraged to pursue his plan to exterminate the Jews of Europe because the world did not punish the Ottoman Turks for their annihilation of the Armenians. (Lewy 2005, pp. 264-265)

Lewy, who denies any relation between the first Genocide of the twentieth century and the Jewish Holocaust, is certainly not unaware of Hitler's statement where the latter confesses his longing to secure a *Lebensraum* for Germany by way of exterminating the Polish speaking Jews and hopes it will eventually fall into oblivion tomorrow just like the Armenian Genocide which is hardly recalled today. Lewy does not seem to consider George Olivia Forbes' (a British official in Berlin) telegram to the Foreign Office of Britain where he quotes Hitler's words.[10] Nor does he consider the fact that the same message from a General of the German Staff had also been received by M. Lawner, the American representative of the Associated Press. Lewy does not even care for the publication of it in *The New York Times* on 24 November 1945,[11] or for the fact that in 1945 the Nuremberg Trial admitted the protocol as L-3 Exhibit USA-28 and the German original of the document is kept in Baden-Baden.[12]

This denial by Lewy undoubtedly has its reasons: he either tries to win

10 On 22 August 1939, introducing his plan of neutralization of the Polish Jews Hitler said he had instructed his mortal combatant squadrons to kill Jewish men, women and children of Poland implacably and unhesitatingly because it is the only way to secure the 'vital space' – the *Lebensraum* they need. And in this very context has he uttered the following words: «Who still talks nowadays of the extermination of the Armenians?». Cf. Lochner 1942.

11 Joseph Godman, an American historian, has referred to this expression by Hitler after the World War II in his book *The Armenian Genocide in the World War I* emphasizing and drawing parallels between the Nazi and Turanian crimes (Kalayjian 2008, p. 274).

12 *Akten zur Deutschen Auswartigen Politik 1918-1945*, Sr. D, Bd. 7 (Baden-Baden 1956), pp. 171-172. Cf. also Kalayjian 2008, p. 273.

the compliments[13] of Turks or, due to «the call of the blood»,[14] adheres to the exceptional view adopted by the Israeli officials.[15] He is 'convinced' of the truthfulness of his conclusions and for that very reason he states further in his writing:

> Other scholars have lined up on one side or the other of this controversy which **must be regarded as irresolvable**. The Armenian **attempt** to see in this purported remark by Hitler a link between the Armenian massacres and the Jewish Holocaust therefore **stands on a shaky factual foundation**. (Lewy 2005, p. 265)

Here too Lewy tries to impose his opinion on the reader. By emphasizing that the idea of finding any relations between the Armenian Genocide and the Jewish Holocaust is baseless, he introduces his own negating attitude into the context with the help of the modal verb «must» and adds negative flavour to his words by concluding that any attempt by Armenians to «link» the two phenomena «stands on a shaky factual foundation». As the larger verbal context of the passage shows Lewy thus tries to make his readers believe that his highlight of the facts put forward by Armenian historians has revealed their inconsistent and unreliable nature.

A question is naturally bound to arise here: is the acceptance or the denial of the correlation itself that matters most? Isn't it more important for an 'honest' and 'truthful' scholar like Lewy to condemn **any genocidal crime** committed against humanity?

13 In this respect words of praise for Lewy's book by F. Balci and A. Akgul are notably interesting. For them it is unbiased, falsehood-free, based on historical facts, embodiment of truth. Cf. Balci, Akgul 2007. However, as A. Kechichian informs, Lewy has been lavishly rewarded by Turkish authorities and, which is more paradoxical, received an award for «Fighting crimes against humanity» (`http://www.turkishweekly.net/article/186/book-review-the-armenian-massacres-in-ottoman-turkey-a-disputed-genocide.html` [2014-03-07]).

14 The expression «the call of the blood» has been literally translated from Armenian by the author of the present article in association with the idiomatic title of Jack London's Story *The Call of the Wild*.

15 On 10 April 2001, *The Turkish Daily News* published a statement by Shimon Peres – then Israel's Foreign Secretary – confirming that he sees no relation between the presented evidences for the Holocaust and the Armenian Genocide: «Nothing similar to the Holocaust occurred. It is a tragedy what the Armenians went through but not a genocide» (`http://www.mfa.gov.tr/israeli-foreign-minister-shimon-peres-statement-on-so-called-armenian-genocide.en.mfa` [2014-03-07]).

4 Lewy's Strategy of Persuasion

> **I start with the assumption** that the various decrees issued by the government in Constantinople dealing with the deportation and its implementation are **genuine** and were issued in **good faith**. The Ottoman Government, **I am inclined to believe**, **wanted to arrange** an orderly process but did not have the means to do so. (Lewy 2005, p. 252)

The author is consistent in implementing his strategy of persuasion. He tries in every possible way to seem to be standing on neutral grounds but the biased presupposition has already formed a firm conviction in him which, he believes, rests on the information in official documents, in particular the decrees issued by the government in Constantinople.

Lewy employs his strategy of persuasion by using the personal pronoun 'I' which is a key element of pragmalinguistic value in his utterance. Although the use of the first person singular in utterances like «I start with the assumption» and «I am inclined to believe» is meant to express the author's subjective attitude, nevertheless, its combination with the noun «assumption» in the first case and the verbal form «to be inclined» in the second considerably smoothens the sharp corners of the author's subjectivity and makes an attempt to persuade the reader of his 'neutrality'. It is the official documents that 'convince' him that the Government of Constantinople was aptly inclined to improve the unstable conditions Armenians were in but, alas, turned out to be unable to carry out his project of reforms because of lack of means. In Lewy's opinion, it was a pity that the Turkish Government was not farsighted enough to see and understand the impossibility of realizing its «good will». What a euphemistic manner of interpreting the unpardonable behavior of the Ottoman authorities! It even sounds absurd in the global historical-social-political-religious-psychological and, after all, attitudinal context of the period in the Ottoman Empire. But Lewy ignores all these circumstances and enhances his strategy of persuasion further by using the word «want» in its direct, nominative meaning in the free word-combination «wanted to arrange», by adding positive connotational gloss into the text with the help of the units «genuine» and «good faith», thus trying to make the reader believe that the goal of the Ottoman government was to help the Armenians.

In another passage of the book, the author tries to balance the horrendous sufferings of the massacred Armenian population and the Turkish civilians who suffered from epidemics and hunger, the loss of the Turkish servicemen due to inadequate medical care. He is 'convinced' that the Turkish government could by no means deliberately horrify its own civilians. Thus, Lewy writes:

> **Large numbers of Turkish civilians** died as a result of severe shortages

> of food and epidemics; **large numbers of Turkish soldiers**, especially the wounded in battle, perished for lack of adequate medical care and as a result of neglect and incompetence on the part of their own officers; and **large numbers of British prisoners** of war lost their lives as a consequence of inattention and the kind of gross mismanagement rampant in the Ottoman regime. Yet these results surely do not prove that the Ottoman government – ultimately responsible for all of these conditions – **sought and intentionally caused the death of its own civilian population, of its own soldiers and of its prisoners of war**. (Lewy 2005, p. 54)

The passage suggests that the Ottoman government could not be held responsible for carrying out the Armenian massacres because Turkish nationals – soldiers, civilians – were also among the suffering. This is where the persuasive nature of the wording reveals itself by the double use of the unit '**own**' (very much theirs; cf. *Longman Dictionary* 1998, s.v., p. 966.) in the word combinations «**own** civilian population», «**own** soldiers». Note also the repetitions («large numbers of Turkish civilians», «large numbers of Turkish soldiers», «large numbers of British prisoners»), which aside from being a stylistic device are also meant to highlight the situation the crisis-stricken Empire was in.

In another passage of the book Lewy states:

> **While the Armenians were victims, not all of them were innocent victims**; and the disaster that overtook them therefore was not entirely unprovoked. Most importantly, while the Ottoman government bears responsibility for the deportations that got badly out of hand, the blame for the massacres that took place must be primarily on those who did the actual killing. (Lewy 2005, p. 257)

Thus, Lewy's vicious position to look for the guilt in Armenians themselves is summarized in the passage by the statement, «while the Armenians were victims, not all of them were innocent victims». As the larger verbal context of the passage discloses, the guilt of the Armenians was their pursuit of ways to save their lives looking both to the West and to Russia. And the Young Turk regime, according to Lewy, had merely overestimated their foresight and disclosed their ineptness of timely and mature decisions. The author's endeavours to cover up the brutal objectives of the Turkish regime are again euphemistic. Unsophisticated readers can hardly help a sense of compassion in their hearts towards the Turks who, 'unfortunately', just failed to carry out their 'merciful' plan of displacing Armenians to a 'safer habitat'. Even the fact that some of the Young Turk fanatic leaders had welcomed and encouraged the extermination of so many Armenians does not tell anything to Lewy of their prior intention to annihilate Armenians.

Persistently following his strategy of obfuscating the reader, Lewy does not shy away from drawing parallels between millions of victims of a pre-planned slaughter on the one hand, and injured servicemen, refugees and war prisoners whom the authorities were unable to render adequate care to («**badly mishandled its wounded soldiers, refugees and prisoners of war**») on the other, thus emphasizing that while it is impossible to ignore the horrors to which the Armenians were subjected, he in fact insists on the importance of seeing and evaluating these terrible events in their proper historical context. Lewy tries to persuade his reader that he is the scholar who is after the historical truth and that the order for the deportation of the Armenian community was issued at a time of great insecurity, not to say panic, when safer displacement of Armenians could prove impossible because it was hard to reckon the precise consequences. He is certainly sure that the Ottoman government bears some responsibility for deportations as they failed to monitor the process, albeit not the government but the actual murderers should be held culpable.

Thus, it is no mere chance that the author categorically refuses to use the term ‘genocide’.

> Finding a man with a smoking gun standing next to a corpse tells us nothing about the motive for the killing – it may have been murder or a case of self-defense. Indeed, we cannot even be sure that this man is the killer. Similarly, the fact that large numbers of Armenians died or were killed during the course of the deportations can give us no reliable knowledge of who is to be held responsible for these losses of life. **The high death toll** certainly does not prove in and of itself the guilt of the Young Turk regime; nor can we infer from it that the deaths were part of a genocidal plan to destroy the Turkish Armenian community. (Lewy 2005, p. 54)

In this passage the author contends that the presence of someone with a smoking gun standing by a dead body cannot prove that the person is a murderer. Then he emphasizes all over again that the Ottoman government did not and could not have any connection with the Armenian massacres in so far as Armenians had died as a result of mass deportations. Moreover, avoiding the term ‘genocide’, the author uses the expression «the high death toll».[16] Our comparative analysis of the semantic structures of the units «death toll» and «genocide» reveals Lewy’s intention of presenting the well-known events of the 1915-1916s as a ‘tragic accident’ which had nothing to do with the political endeavours

16 «*Toll*: the amount of damage or the number of deaths and injuries that are caused in a particular war, disaster, etc.» (*Oxford Dictionary* 2001, s.v., p. 1368).

of the Ottoman government. The attributive word-combination «death toll» refers to an occasion caused by war or other disaster and, what is even more important, it rules out the factor of deliberateness.[17] However, amongst a multitude of testimonies, German writer and publicist A. Wegner's open letter (dated 23 February 1919) to the President of the USA Woodrow Wilson is noteworthy. In this letter, Dr. Wegner tries to convey to the President the desperate cry of the Armenians' sufferings.[18] The genocidal nature of the crime is confirmed by many other archived documents.[19] As far as Lewy's evaluations of the events are concerned, they cannot be rendered valid because the story invented by him is full of historical distortions.

5 Conclusion

Our examination of linguistic facts against the background of historical events manifests the author's main intention and clear goal in this book, aimed at affecting the perception of readers unaware of the essence of Armenian-Turkish relations, as well as expanding the Turkish viewpoints which he tries to do by implementing his strategy of persuasion. Thus, true are the words by Taner Akcam (an ethnic Turk, a historian and a sociologist) who rightly states that Lewy's professional qualification in terms of the survey undertaken, raises doubts (Akcam 2008, pp. 111-145).

Bibliography

Akcam, Taner (2008). «Review Essay: Guenter Lewy's the Armenian Massacres in Ottoman Turkey». *Genocide Studies and Prevention*, 3 (1), pp. 111-145.

Akhmanova, Olga; Gubbenet, Irina (1977). «Vertikalniy contekst kak philologicheskaya Problema» (Vertical Context as a Philological Problem). *Voprosy Yazykoznaniya*, 3.

Anon. (2014). «Hayots Tseghaspanutyan djanachman zhamanaky ev Hayots Tseghaspanutyan datapartman zhamanaky» (Time to Recognize the Armenian Genocide and Time to Condemn the Armenian Genocide) [online]. Available at http://www.oukhtararati.com/haytararutyunner/Datapartman-jamanaky.php (2014-03-07).

17 Cf. *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, Article II*, 9 December 1948, UN; also Gasparyan 2010.

18 http://www.vhec.org/images/pdfs/armenian%20teachers%20guide.pdf (2014-03-07).

19 Cf. e.g. AVPR (1985); DZA (s.d.); Poghosyan 2011; Wegner 1992.

AVPR Politarkhiv (1985). Yerevan, Politarkhiv, d. 3508, l. 16, *Armenian SSR, Documenty frantsuzskikh arkhivov o genotside arm’an* (Documents from French Archives on the Armenian Genocide).

Ayvazyan, Armen (1998). *Hayastani patmutyan lusabanumy amerikyan patmagrutyan mej (knnakan tesutyun)* (The Elucidation of the History of Armenia in American Historiography [Critical Theory]). Yerevan: Artagers Publ.

Ayvazyan, Armen (2004). *Himnatarrer Hayastani azgayin anvtangutyan hayetsakargi* (The Conception of the National Security of Armenia: The Fundamentals), vol. 1. Yerevan: Lusakn.

Balci, Fatih; Akgul, Arif (2007). «Book Review: *The Armenian Massacres in Ottoman Turkey: A Disputed Genocide*» [online]. *The Journal of Turkish Weekly*, 27 April. Available at http://www.turkishweekly.net/article/186/book-review-the-armenian-massacres-in-ottoman-turkey-a-disputed-genocide.html (2014-03-07).

Barseghov, Yuri (ed.) (2002). *Genotsid armyan* (The Armenian Genocide), vol. 1. 3 vols. Moscow: Gardariki Publ.

Barseghov, Yuri (ed.) (2003). *Otvetstvennost’ Turtsii i ob’azatel’stva mirovogo soobshchestva* (Turkey’s Responsibility and the Liability of the World), vol. 2. 3 vols. Moscow: Gardariki Publ.

Barseghov, Yuri (ed.) (2005). *Dokumenty i kommentarii* (Documents and Comments), vol. 3. 3 vols. Moscow: Gardariki Publ.

Dadrian, Vahakn (1994). «A Review of the Main Features of the Genocide». *Journal of Political and Military Sociology*, 22 (1).

Dadrian, Vahakn (1995). *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*. Providence; Oxford: Berghahn Books.

Dadrian, Vahakn (1999). *The Key Elements in the Turkish Denial of the Armenian Genocide: A Case Study of Distortion and Falsification*. Canada: The Zoryan Institute.

Danisman, Basri (2005). *An Armenian Question…? Let’s Consider…!* Istanbul: s.n.

DZA (s.d.). Potsdam-Merseburg, Deutsches Zentralarchiv, *Historische Abdeilung P*, Akten Z 2/3340, B1. 192.

Dink, Hrant (2009). *Yerku mot zhoghovurd, yerku heru harevan* (Two Close Peoples, Two Far Neighbours). Trans. by Mkrtich Somunjian. Yerevan: Lusakn.

Encarta World English Dictionary (2007). *Encarta World English Dictionary*. North American Edition. Microsoft Corporation.

Gasparyan, Gayane (2011). «Integriruyushchaya funktsiya zagolovka v rasskaze W. Saroyana *Antranik of Armenia*» (The Integrating Function of the Title in W. Saroyan’s Story *Antranik of Armenia*). In: *«Gladzor-20»*. Yerevan: Noyan Tapan Publ.

Gasparyan, Seda (2010). «Yeghern bari hamarzhekutyan dashty anglere-

num» (The Word Yeghern and the Semantic Field of Its Equivalence in English). *Vem*, 1 (29), pp. 125-136.

Gasparyan, Seda (2013). *Figura sravneniya v funktsional'nom osveshchenii* (The Figure of Simile in the Functional Light). Yerevan: Lusakn.

Gasparyan, Seda; Gasparyan, Luisa (2010). «Khorenatsu *Patmutyun Hayots* yerki vernagiry yev dra angleren targmanutyuny» (The Title of Khorenatsi's *History of Armenia* and Its English Translation). *Banber Yerevani Hamalsarani*, pp. 40-47.

Gasparyan, Seda; Harutyunyan, Gohar; Gasparyan, Luisa (2011). «Interpretations of the Armenian Genocide: A Linguocognitive Study». In: *Language, Literature & Art in Cross-Cultural Contexts = AASE 3rd International Conference, Programme and Abstracts* (Yerevan, 4-8 October 2011). Yerevan: Yerevan State University Press.

Gellner, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.

Gordlevskiy, Vladimir (1909). «Iz istorii osmanskoy poslovitsi i pogovorki» (From the History of Ottoman Proverbs and Sayings). *Zhivaya starina*, 2-3.

Griffiths, Patrick (2006). *An Introduction to English Semantics and Pragmatics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Gurun, Kamuran (1985). *The Armenian File*. New York: St. Martin's Press.

Hovhannisian, Richard (ed.) (1986). *The Armenian Genocide in Perspective*. New Jersey: New Brunswick.

Hovhannisian, Petros; Khurshudian, Lendrush, Mkrtchian, Levon (eds.) (2001). *Hayots Tseghaspanutyuny (usumnasirutyunner)* (The Armenian Genocide [Investigations]). Yerevan: Hrazdan.

Kirakosyan, John; Simonyan Sergey (eds.) (1985). *Documenty frantsuzskikh arkhivov o genotside arm'an* (Documents from French Archives on the Armenian Genocide). Yerevan: Academy of Sciences of Armenia.

Kalayjian, Avetis (2008). «Turk Turanakan tsavalapashtutyuny yev 70 nahatak azgery: patmutyun yev herankarner» (The Turk Turanian Desire for Expansion and 70 Martyr Nations: History and Perspective). Yerevan: Tigran Metz Publ.

Levinson, Stephen (1983). *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewy, Guenter (2005). *The Armenian Massacres in Ottoman Turkey: A Disputed Genocide*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Lochner, P. Louis (1942). *What about Germany?* New York: Dodd, Mead & Co.

Longman Dictionary (1998). *Longman Dictionary of English Language and Culture*. London: Pearson Education Ldt.

Nersisyan, Mkrtich (1998). *Patmutyan keghtsararnery: Hodvatsner yev haghordumner* (The Falsifiers of History: Articles and Reports). Yerevan: National Academy of Sciences RA.

Oxford Dictionary (2011). *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Poghosyan, Stepan (2011). *Hayots tseghaspanutyan patmutyun* (History of the Armenian Genocide), vol. 3. Yerevan: Yerevan State University Press.
Sassounian, Harout (2005). *The Armenian Genocide: The World Speaks Out 1915-2005*. Glendale (CA): 90th Anniversary of the Armenian Genocide, Commemorative Committee of California.
Scheffer, David (2012). «Defuse the Lexicon of Slaughter» [online]. *The New York Times*; *The International Herald Tribune*. Available at http://www.nytimes.com/2012/02/24/opinion/defuse-the-lexicon-of-slaughter.html?_r=0 (2014-03-07).
Simonyan, Hrachik (2012). *The Distruction of Armenians in Cilicia, April 1909*. London: Gomidas Institute.
Suny, Ronald (1993). *Looking toward Ararat: Armenia in Modern History*. Bloomington (IN): Indiana University Press.
Wegner, Armin [1921] (1992). *Der Prozeß Talaat Pascha: stenograph: Bericht*. Berlin: Deutsche Verlagsgens. f. Pol. & Gesch.
Widdowson, Henry (2007). *Discourse Analysis*. Oxford: Oxford University Press.

Annali di Ca' Foscari. Serie orientale ISSN 2385-3042
Vol. 51 – Giugno 2015

Echoes of the Armenian Genocide in Literature and Cinema

Sona Haroutyunian (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract The aim of the paper is to analyze the different effects that each medium (literature-cinema) may have on the experience of its readers and audience – what that medium is trying to cultivate, the limitations of each and how all of them in different ways bring greater attention to the historical phenomenon of the Armenian Genocide. With a focus on the renowned Italian-Armenian novelist Antonia Arslan's Genocide narrative *Skylark Farm* the paper will first discuss the literary genre as an instrument that brings greater attention to the historical memory and then will focus on the theme of the Armenian Genocide in cinema and will deal with the dramatized version of the *Skylark Farm* by the Italian directors, the Taviani brothers.

Summary 1. Introduction. – 2. *Skylark Farm*: the Intergenerational Transmission of Memory. – 3. *The Lark Farm*: the Limitations, the Strengths, the *Skopos*. – 4. Concluding Remarks.

Keywords Trauma Literature. Historical Memory. Antonia Arslan. Taviani Brothers.

1 Introduction

One of the consequences of the Armenian Genocide was the scattering of those who survived into a global Diaspora. Traumatized and impoverished, these forced exiles and immigrants struggled to survive in new lands. Part of their survival strategy was to write about what they had experienced and witnessed. Survivor stories emerged painfully and with great difficulty. The obstacles were many, including a fragmented and traumatized community with far too few resources. Amongst the difficulties were the twin challenges of either writing in a language that few in their new lands understood or struggling to describe the indescribable in a foreign tongue. These immigrants, despite all the trauma and difficulties, decided to put pen to paper to document that which the world needed to know better. The potential audience and publishers were greatly limited. Yet, these important survivor memoirs emerged, often in isolation, in small print runs, and sometimes as unpublished manuscripts. They emerged in a variety of locales and conditions that characterized the global Diaspora.

These Diaspora fragments spread Armenian culture and seeds across the world. In so doing, the Armenian identity evolved and became more

DOI 10.14277/2385-3042/17p

diverse and complex and contributed to an emerging multiculturalism in the twentieth and twenty-first century.

As the different themes in the survivor accounts have been identified, the various dimensions of the collective trauma of the Genocide have become better known. What has emerged are the common factors (factor analysis), (sociological) themes, and (literary) motifs. Each memoir is a distinct first-hand observation of a massive catastrophe that swept swiftly over the Armenian nation and left such widespread death, devastation, and deep traumatic suffering. The memoirs are, in essence, victim-impact statements in a semi-literary form.

The survivor memoirs provide an invaluable research tool not only for researchers, but also for fiction writers who address the topic of the Armenian Genocide.[1]

Over the course of the last five years, this author has been involved in researching the essential role of eyewitness accounts in the birth of the Armenian Genocide narratives. In addition, the experience of translating Antonia Arslan's Genocide narratives (Arslan 2007, 2012) and teaching a course at California State University in Fresno on *The Armenian Genocide through Literature and Translation*[2] has led her to conclude that the literary representation of a trauma is not the immediate step after the historical event; but is actually the result of a multi-layered process.

First is the occurrence of the historical event. Then follows the translation of that event in the minds of the survivors, i.e., their memory and interpretation of the event. Memory later becomes the subject of oral history, and oral history enters the minds of the writers of memoir and fiction.

If we acknowledge that translation involves interpretation, then what exists here are different layers of translation, painting a vivid psychological picture of the event in the minds of its viewers, as illustrated in Table 1:

Table 1

History layer	Memory layer	Oral history layer	Literary layer
Historical event of the Armenian Genocide	Survivor's memory	Eyewitness accounts	Genocide narratives

Between these layers some other layers may intervene. For example, the passage from a survivor's memory to oral history can pass through a psychological layer, as the trauma often blocks the survivor from telling one's story:

1 Among many others, consider Werfel 2012; Hilsenrath 1991; Arslan 2004; Vosganian 2011; Bohjalian 2012.

2 For further details about the course cf. http://armenianstudies.csufresno.edu/hye_sharzhoom/vol35/october13/5_sonaharoutyunian.html (2015-05-22).

Table 2

Memory layer	Psychological layer
Survivor's memory	Psychological blocks

As Peeromian (2012, p. 7) asserts, the psychological block was one of the main reasons that the first-generation survivor-writers of the 1915 Armenian Genocide did not leave a very rich literary legacy in response to what they experienced. The other reason was the fact that the Armenian literati, the talented men of letters who could eternalize their first-hand experience were liquidated at the outset.[3] Very few, who somehow escaped certain death and reached freedom in the outside world, ventured to craft art out of that cataclysmic event. The shock was so powerful and so overwhelming that physical, temporal and emotional distance was needed for it to be absorbed and to allow the indescribable experience to burst out as literary expression. The Armenian Genocide survivor writer Kostan Zarian wrote: «Our loss is so enormous that it is impossible to write about it. We all have this great desire to forget. Our yesterdays are filled with blood and fire, our todays with uncertainty, and our tomorrows remain shrouded in mystery» (Zarian 1981, p. 20).

This was also the case of Nazi concentration camp survivors. For example, unlike survivor-writers Robert Antelme or Primo Levi, it took Jorge Semprún (among others) nearly two decades to write his first book, *The Long Voyage* (1963), a fictionalized account of his experiences as a deportee (Semprún 2005).

Another example of a further layer can be the literary translation of the historical narrative, if such a story makes it to an international readership, as shown in Table 3:

Table 3

Literary layer	Translation layer
Genocide narratives	Global readership access

Yet another example can be the cinematic interpretation of the historical event, as in the case of the Taviani brothers' film *The Lark Farm*, based on the Genocide novel by Antonia Arslan (2004).

In effect, in Tables 1, 2, 3 we have different layers of translation upon translation – to use memoirist Gunter Grass's term, with this theory we are «peeling the onion» (Grass 2008).

3 As a pre-planned phase in the process of annihilation of the Armenian population of the Ottoman Empire, the government launched the full-scale arrest, incarceration, exile, and eventual murder of Armenian intellectuals, teachers, writers, poets and entire civil and religious leadership.

With a focus on the renowned Italian-Armenian writer Antonia Arslan's (2004) novel *La masseria delle allodole* (*Skylark Farm*), the paper will first discuss the literary genre as an instrument that brings greater attention to the historical memory, then will focus on the theme of the Armenian Genocide in cinema and will deal with the dramatized version of Arslan's novel by the Italian directors, the Taviani brothers.

The aim of the paper will be to analyze the different effects that each medium (literature-cinema) may have on the experience of its readers and audience – what that medium is trying to cultivate, the limitations of each and how all of them in different ways bring greater attention to the historical phenomenon of the Armenian Genocide.

2 *Skylark Farm*: the Intergenerational Transmission of Memory

Antonia Arslan's *Skylark Farm* belongs to a complex genre that mixes autobiography and biography, history and fiction, documentary and memory. The best-seller is a result of an intergenerational transmission of trauma and memories. The author recounts the story of her family which she heard from her grandfather Yerwant. Arslan begins the novel by introducing her grandfather, an important physician and surgeon living in Italy who after forty years, hopes to reunite with his Armenian family and brother Sempad, a successful pharmacist in a little city in Anatolia. But World War I ignites, and the ruling Young Turk government closes the border of the Ottoman Empire. Yerwant's dream vanishes. He will never be able to return to his country of origin. He will never see his Armenian family again, as they will be exterminated almost entirely by the Young Turk regime.

Skylark Farm doesn't tell a linear narrative. In the first half of the novel the text often goes into italics and flashes ahead to when its characters are on deportation marches. For example when it mentions Azniv (one of the main characters of the novel) receiving a silk garment as a present, the text goes on to say «This silk will end up in the desert and serve as a blanket» (Arslan 2006, p. 28).[4] Antonia Arslan's use of premonitions such as seeing an «archangel [...] surrounded by fire» (pp. 95-96) and «smelled blood in the air, caught the scent of evil» (p. 21) adds mysticism to the experience of the book and foreshadows the horrible atrocities about to come.

The second part of the book describes the deportation of women to the Ottoman-controlled Syrian desert, with Arslan's heartbreaking choice of words: «Every so often, a piece of bread was thrown to the 'Armenians' as if they were dogs, from on high. Every so often, a spring, a little water.

4 Unless otherwise noted, all text references to the *Skylark Farm* are taken from the English edition of the novel (Arslan 2006).

They always had to drink after the horses of the *zaptiehs*, and on all fours like animals» (p. 172). However, reading about Sempad's wife Shushanig and their children's rescue by the Greek wailer Ismene and Turkish beggar Nazim brings some comfort to a disheartening situation.

In her novel Antonia Arslan speaks about the crucial role performed by the women of the victimized group in the transmission of memory in light of the fact that their men were brutally murdered at the onset of the atrocities. In many cases these women stayed alive passing through indescribable tortures and violence during the deportation:

> He [the zaptieh] doesn't know she [Azniv] isn't eating the bread he gives her; she passes it to Shushanig, Veron, and the children. And he doesn't realize that that her rosy cheeks are glowing only with fever. [...] Araxy the cook is still carrying a ladle and a pot strapped to her back, and a can of muddy water balances on her hip. But each evening she cooks only grass, and the children cry. She wishes she could cut off a hand and give it to them, that her braid were food, and she stares impotently at her sturdy, useless skilled hands. Her last resource is a small bag of pistachios, which two nights ago she managed to unite from the saddle of a *zaptieh* who had taken her for the night. (p. 178)

> The girl pressed on, getting lost in the vast dark, full of hostile, stealthy life. But in an abandoned barn she found a cat, that had just given birth, and like a terrorized animal, but too hungry to stop herself, she fought with the cat, took two of the kittens, killed them with her pathetic knife, then skinned and ate them while they were still warm, drinking their blood. (p. 181)

Antonia Arslan shows how the Armenian women suffered the major burden of Genocide consequences, such as lost family, lost homeland and beginning their life in a completely foreign place that today is called the Armenian Diaspora. A sentence from the prologue that was also put on the original cover reads:

> My aunt always used to say: «When I've finally had it with you, when you got too mean, I'm leaving. I'll go stay with Arussiag in Beirut, with Uncle Zareh in Aleppo, with Philip and Mildred in Boston, with my sister Nevart in Fresno, with Ani in NY, or even with Cousin Michel in Copacabana – him last, though, because he married an Assyrian». (p. 5)

With this sentence, the author introduces the complex phenomenon of the Armenian Diaspora created by the Armenian Genocide. When a non-Armenian reader, completely unaware of not only the essence but also the existence of the Armenian Genocide, buys the book for its literary value,

while reading the above-mentioned sentence, asks him/herself: «How can a single person, Antonia's aunt, have as many relatives around the world?». The answer will come after reading the book.

Before writing her Genocide narrative Antonia Arslan had consulted many history books, but she has gained the plot also through saved photographs:

> Arussiag, Henriette, and Nubar, two girls and a little boy dressed as a girl. Along with Nevart they are the numb survivors who will, after escaping Aleppo, come to the West. These children now look out at me from a snapshot taken in Aleppo in 1916, one year after their rescue, just before they embarked for Italy: their grave, childish eyes are turned mysteriously inward, opaque and glacial, having accepted-after too many unanswered questions-the blind selection that has allowed them to survive. They are wearing decent orphan clothes, but they seem dressed in uniforms of rags, and at a quick glance the eye sees prison stripes. Their dark Eastern eyes, with their thick brows tracing a single line across their foreheads, repeat four times, wordlessly, the fear of a future that will be inexorable and the hidden nucleus of a secret guilt. (p. 23)

Transforming and translating the protagonists of the pictures into the characters of the book Antonia is linking herself through a bridge towards her ancestors:

> But it will he Zareh the skeptic, the European, who will save the family legacy, the children, and the photographs: the four little malnourished bodies curled together like dying birds, their small skulls all eyes, and the precious packet of family portraits, sewn up along with Gregory of Narek's prayer book inside a velvet rag and passed from hand to hand from the dying to the survivors. Parched, dried skeletons – memorials of a life that had been cordial and boisterous, with plenty of water, plenty of hospitality and mirth. (p. 29)

Thus the picture becomes a complicated form of self-portrait that reveals the ego of the writer necessarily relational and at the same time, fragmentary. As evidenced by Daniel Sherman (2002, p. 14):

> Sight is the only sense powerful enough to bridge the gap between those who hold a memory rooted in bodily experience and those who, lacking such experience, nonetheless seek to share the memory.

Taking an input from Bella Brodzki's idea that «Culture's necessarily overarching orientation toward the future only obtains by sharing its past» (Brodzki 2007, p. 113), I conducted an experiment on collective memory

and testimony in an assignment I gave to my students at California State University Fresno. The students were called to write the story of their ancestor's survival. Most of them said to me: «I know something about my great grandparents, but I'm missing a lot of details. What should I do?». I advised them to fill in the gaps with their imaginations and take advantage of asking their parents and grandparents. As evidenced by Brodzki (2007, p. 113) «Thinking both psychoanalytically and historically also means that while we harbor the dream of plentitude, we always begin with a gap». In order to fulfill the assignment, some of them contacted their relatives living in other countries to inquire about their grandparents and, as we shared as a class, we heard some amazing stories.[5] This assignment contributed in raising their personal awareness of their ancestors' voyages towards refuge.

Antonia Arslan has done the same for filling in the gaps of an unknown past. In the meantime the geography, the places and the itineraries that she describes in her novel reveal not only significant moments of family history but also its inclusion in a determinate social space and national history (Alù 2009, p. 364).[6] This is important because it gives the historical part to historical fiction.

In yet another class assignment, based on the concept of Salman Rushdie's[7] 'translated man', students together wrote the names of the native cities and villages of their ancestors, as well as the places through which they passed on their long journeys of emigration before arriving to the United States. We also included in the map the languages they had learnt along the way. This initial exercise helped the students to visualize, re-realize and appreciate both their ancestors' geographical passages and their (the students) indelible connection to them. Further, the act of writing it on the board – taking the pen in hand – implicated them as the bearers and continuers of their ancestral memories. In the same way, Antonia Arslan's undertaking the mission of retelling the story continues the voyage of her ancestors.

Interestingly, she never mentions the name of her grandpa's birthplace, calling it 'little city.' «No one, patient reader, ever went back to the little

5 Some of these stories have already been published in Fresno (California) based *Hye Sharzhoom* international journal. Cf. «Family History Project Excerpts» 2013.

6 In her article Giorgia Alù refers to Anne Muxel (1996, p. 47) who, in her *Individu et mémoire familiale*, explain how rediscovering familiar places and spaces can help us to recover a biographical path, as well as the origin, progress and decline of a social, individual and collective destiny.

7 In his book of essays *Imaginary Homelands*, Salman Rushdie (1992, p. 17) asserts «Having been borne across the world, we are translated men. It is normally supposed that something always gets lost in translation; I cling, obstinately to the notion that something can also be gained».

city», finishes Antonia Arslan in her book (p. 268). She does this intentionally. First because this is a novel and not a memoir and second, she doesn't want to personify, instead rendering the idea more globally and not to give the impression to the reader that the Armenians were persecuted in that specific place.

Another classroom assignment from my California State University experience dealt with the question of the story's transmission. Each student using his or her part of the genealogical tapestry illustrated the geographic and linguistic journeys of their ancestors. The students were asked as an extension, to report their family history to one partner in the classroom. It was then the task of the partner to re-reflect the story and report it. After a series of retellings, the students eventually had to report these stories back to the class, thus directly engaging in the process of transmission and translation. We aimed here to internalize the process of a story's transmission and how, from one person to another, feelings, details, chronology and the like become translated. Thus, the story, especially the oral tale, is a shared substance between interlocutors, and simply does not exist without both the teller and the listener, the writer and the reader. So when we return to consider the gravity of Arslan's work in the telling of the Armenian Genocide from a very personal perspective, we come to the realization that, by sharing her own family history, as readers we also become a responsible player in that story. In this case, we are both called upon to consider and remember the Genocide, in addition to entering into its discourse. To consider Arslan's work on such a global scale, then, is of tantamount importance.

Winner of many prestigious awards in Italy and worldwide, the Armenian Genocide novel *Skylark Farm* has been translated into Dutch, English (four editions), Eastern Armenian (two editions), French (two editions), Finnish, German (two editions), Greek, Hungarian, Japanese, Romanian, Russian, Slovenian, Spanish, Swedish, Turkish (translated, but not published yet) and Western Armenian. *Skylark Farm* is a trilogy. The second volume is entitled *La strada di Smirne* (Arslan 2009) and has been translated into Eastern Armenian by this author (Arslan 2012). The third volume is entitled *Il rumore delle perle di legno* (Arslan 2015).

3 *The Lark Farm*: the Limitations, the Strengths, the *Skopos*

When the Italian famous film directors and screenwriters the Taviani Brothers proposed Antonia Arslan to dramatize *Skylark Farm*, there was also a strong interest from Hollywood in acquiring the movie rights. But Antonia Arslan was aware that in the past the several attempts to produce a Hollywood film on the Armenian Genocide were blocked. She knew that prominent directors and actors throughout the decades have attempted to

produce the film based on Franz Werfel's novel *Forty Days of Musa Dagh*, but they had no success.[8] Hence, Antonia Arslan agreed to the Taviani Brothers' suggestion.

The Taviani Brothers announced right in the beginning that the film would have been freely inspired from *Skylark Farm*, i.e. the plot would have been relatively the same but the directors had the right to change something or make additions and in fact they editorialized, accessorized the film, and inserted fictional material in the movie like love episodes, etc. This is quite normal because even if it originates from a novel the filmmaker translates to film his perception/translation of the fiction.

Naturally there is always the matter of fidelity of the film to the novel, generally expressed as a function of adequacy and acceptability, whereby the former is more or less what we mean by equivalence, and the latter is more or less what we mean by believability to the audience.

When a book is translated into a movie some questions arise. One of the first questions is to ask about the film genre (documentary, drama, historical narrative, etc.) that the filmmaker has chosen since each film genre will create a different kind of viewing experience for audience. The film's genre is drama, based on a historical novel, so the goal is to awaken interest, even engagement in an historical event; the limitations and strengths of a film translation are evident in the selection of passages from the novel, the filmic treatment of those passages, the omission of passages, etc. This reflection leads into the relationship of the source (novel) and the target (film) and opens up such questions as what other source modelling material is evident in the film? In fact the Tavianis have not only cut episodes from the novel but they also added some in. There is an episode in the film which recalls a passage from another Armenian Genocide narrative by Alice Tachdjian *Stones on the Heart* published in Italy. In the book there is a scene of two women forced to dispose of the child by suffocating back to back (Tachdjian 2003, p. 94).

The film is a Spanish co-production and the Spanish actress Paz Vega is a central character in the movie. Even the Spanish translation of the movie *Skylark Farm* is entitled *El Destino di Nunik* as she interprets Nunik's role.[9] In fact when the film had just come out some Armenians were concerned that the filmmaker had inserted a double love story of Nunik for two Turkish officers interpreted by two handsome actors, the Italian Alessandro Preziosi, and the second Turkish officer is the German actor Moritz Bleibtreu. One of my students at California State University Fresno wrote in his final paper:

8 According to *Variety* magazine, *The Forty Days of Musa Dagh* has become «the most on-again and off-again motion picture production in Hollywood history» (Torosyan 2012).

9 This role is 'Azniv' in the book and unlike the film is not a central character in the volume.

> A change I dislike in the film is Nunik's second romance with a Turkish soldier, one who is helping lead a caravan of Armenian women to their death in Syria. I feel like Nunik must have a very deep case of Stockholm Syndrome, as she seems to only fall in love with Turkish soldiers. Besides catering to fans of romance movies I can't understand why this change was made. It almost seems to pander to a Turkish audience by showing a sympathetic Turkish participant in the Genocide, who we're meant to feel sorry for because he doesn't really want to be there. Was he added to make any Turk watching feel less guilty? Obviously, the Turkish audience for this movie would be small if not nonexistent, so the addition of this character is puzzling. The two characters are both serving the same purpose as a sympathetic perpetrator and love interest, so it would make a lot more sense to merge them together, from a storytelling perspective. As it is the second Turkish soldier is redundant at best, and raises a lot of unfortunate implications. However, at achieving the purpose of spreading awareness about the Armenian Genocide, I think that the book and the film are both effective in their own ways, all criticisms aside. And movies usually reach an even larger audience. Along with telling a story, the movie speaks truth, and I'm glad it was made. If the directors thought they needed to add more romance so more people would go see it, I think that it's justified, though I wish it had been done differently.[10]

During the 'film vs novel' discussion with cinema critic Dr. Artsvi Bakhchinyan from Armenia, he confessed:

> Like from any artistic display of the Armenian Genocide, Armenians had great expectations of Taviani's film, and as a general rule these expectations were unjustified. Of course, we should be grateful to the great masters of cinema for being able to bring the pain of our people to the public at large, which was not sufficiently informed of the history of this tragedy. However, in my humble opinion as a film critic, the extremely classical shape, style and language in which the story was presented was at least half a century late. The same cannot be said about the book. The presented motivations for the film as a tragedy remain almost undiscovered. According to the film, one perceives the false notion that those motivations were purely economic. From historical and psychological points of view, the behavior of the main heroine of the film is not characteristic of an Armenian woman at the beginning of the twentieth century and gives the wrong idea that the Armenian woman, like Nunik, were throwing themselves into the arms of the Turks. In fact, the opposite occurred.

10 An excerpt from the final paper of Suren Oganessian, California State University Fresno.

I also discussed this topic with Arthur Lizie, professor of film, video & media studies at Bridgewater State University, when he attended my lecture with his students at Ca’ Foscari University of Venice in January 2015.

> Skylark Farm is a better book than The Lark Farm is a good film. But the latter is likely the more valuable of the two creations. *Skylark Farm* has a lot of features that hook intellectuals and people who read a lot of novels – a challenging narrative structure, the personalization of the individual within both societal and historical frameworks, the attempt to represent that which cannot rationally be comprehended, and the grim honesty of speaking truth to power: it’s a story that needs to be told that’s well told. But… But we don’t live in a world in which artistic merit is the final arbiter of value or the best means to social and cultural change and understanding. Through most lenses, The Lark Farm isn’t a great film. But it works.

Lizie underlined the didactic value of the film and concluded:

> While the foreign students can’t bear witness to the Armenian Genocide from historical records or from a masterful piece of literature, they can testify because of a movie with pretty faces enacting a predictable narrative theme. And that’s a conversation starter.

When we ask about the effect of a film, we are dealing with the rhetorical and artistic purposes of the film, i.e. we are probing into the film’s *skopos* or purpose with regard to the audience. The grammar, syntax, and vocabulary of film create meaning in their own right but also invite the viewers to take some meaning away from the viewing experience.[11] The greatest power the film has is its visual effects and emotional impact. Through the utilization of music, sound effects, the setting, costumes, props, and of course the talented actors, the film is able to create the perfect atmosphere for the audience to become fully absorbed in the plot and invest their emotional attachment to the movie.

The Tavianis managed to have an excellent cast with Paz Vega, Moritz Bleibtreu, Alessandro Preziosi, Angela Molina, Arsine Khanjian, Mohammed Bakri, Tchéky Karyo, Andre Dussollier, Laura Efrikian, etc. The filmmakers testified in one of their interviews, the actors were not only involved professionally but also emotionally. According to the testimonies of the directors, after watching the whole film for the first time the Turkish-

11 For Audiovisual Translation among others see: Zatlin 2005; Diaz-Cintas 2009; Cronin 2009; the collection of essays by Agost et al. 2012.

born Greek Jewish actor Tchéky Karyo had burst into tears and when he got quiet he said that he had not only watched the tragedy that they had interpreted, but he had also seen his Jewish uncle and grandfather. So in the imagination of the actor Karyo the Armenian Genocide and the Jewish Holocaust all of a sudden were crossed.

Usually many readers watch movies based on the books they've read and come out disdained. Why? Because so many parts of the story are cut out. So we as readers search for mistakes and sometimes disregard whether the movie was nicely directed, produced, etc. The book and film should be considered separately because each mode of transmission has its own limitations and its own powers. The film works especially well for the audience with little or no knowledge about the Armenian Genocide. By contrast, Armenians, more aware of the Genocide, can have more mixed sensations; either of gratitude towards the filmmakers or judge the accuracy as mentioned above. A completely unaware person however begins to learn about the historical phenomenon of the Armenian Genocide.

When in 2006 the Taviani brothers were shooting the film their intention was to raise awareness about the Armenian Genocide and show the world the need to stop such crimes against humanity from reoccurring. Also, their desire was to see their movie circulating in the schools. Today their goal is fulfilled as the film is shown in many Italian schools mainly among the students of the 8th grade year when they learn about the World War I and the students of last year of high school. The film was widely circulated in many European countries and screened across the world, often accompanying presentations of the novel. It stimulates reflection on a story known by few, in part because few film makers have brought the Armenian Genocide onto the screens before.

4 Concluding Remarks

Undoubtedly it is not possible to penetrate the world of the Armenian Genocide without reading the history. However, documents, statistics and data do not provide the whole story. On the other hand, the important memoirs and eyewitness accounts often cannot express the unthinkable horror of the Genocide by themselves, as blockages and psychological barriers can impede the author from revealing the whole trauma. Here, we can see the importance of artistic literature which by fusing historical fact with creative writing can reach a larger readership and make a global impact. This is the case of many Genocide narratives, where the authors, by reconstructing their family history, merge historical research and the imagination from a collective memory. Historical research and imagination – very important independently – produce a fascinating synergy when merged together, especially with regard to the *collective*.

In his *Les Lieux de Mémoire*, P. Nora (1989, p. 24) asserts that:

> In fact, memory has never known more than two forms of legitimacy: historical and literary. These have run parallel to each other but until now always separately. At present, the boundary between the two is blurring; following closely upon the successive deaths of memory-history and memory-fiction, a new kind of history has been born, which owes its prestige and legitimacy to the new relation it maintains to the past... History has become the deep reference of a period that has been wrenched from its depths, a realistic novel in a period in which there are no real novels. Memory has been promoted to the center of history: such is the spectacular bereavement of literature.

In the *Skylark Farm* we can call into question the very genre of art and literature, for example, 'art for art's sake' or art for a social cause, or testimony for catharsis. Literature and testimony are different, and then there is the literature of testimony, which is another genre all together. And further, even if it is not exactly Antonia Arslan's testimony but a retelling of a retelling, Arslan's text is a literature of testimony.

Antonia Arslan's Genocide narrative *Skylark Farm* with its 32 editions in Italy alone, has sold over 600,000 copies to an Italian readership for the most part previously unaware of the Armenian Genocide. However, it is through the power of translation into more than fifteen languages that *Skylark Farm* has surpassed the borders of Italy taking the knowledge of the Armenian Genocide throughout the globe and thereby contributing to its 'afterlife' – to use the word of Walter Benjamin (2000) – as well as its cinematic rendering to a global audience.

Bibliography

Agost, Rosa; Orero, Pilar; Di Giovanni, Elena (2012). *Multidisciplinarity in Audiovisual Translation*, vol. 4, *Monographs in Translation and Interpreting*. Alicante: University of Alicante Press.

Alù, Giorgia (2009). «Sulle tracce del passato: Memoria e frammentazione familiare in *Vita* di Melania Mazzucco e *La masseria delle allodole* di Antonia Arslan». In: Bastiaensen et al. (a cura di), *Tempo e memoria nella lingua e nella letteratura italiana*, vol. 3, *Narrativa del Novecento e degli anni Duemila = Atti del XVII Congresso AIPI* (Ascoli Piceno, 22-26 agosto 2006). Bruxelles: AIPI, pp. 363-374.

Arslan, Antonia (2004). *La masseria delle allodole*. Milano: Rizzoli.

Arslan, Antonia (2006). *Skylark Farm*. Trans. by Geoffrey Brock. New York: Alfred A. Knopf.

Arslan, Antonia (2007). *Artoytneri agarake* (La masseria delle Allodole). Trad. e note di Sona Haroutyunian. Yerevan: Sahak Partev.

Arslan, Antonia (2009). *La strada di Smirne*. Milano: Rizzoli.

Arslan, Antonia (2012). *Zmiwrniayi Janaparhe* (La strada di Smirne). Trad., intr. e note di Sona Haroutyunian. Yerevan: Zangak-Sahak Partev.

Arslan, Antonia (2015). *Il rumore delle perle di legno*. Milano: Rizzoli.

Benjamin, Walter (2000). «The Task of Translator: An Introduction to the Translation of Baudelaire's *Tableaux Parisiens*». Trans. by Harry Zohn. 2nd ed. In: Venuti, Laurence (ed.), *The Translation Studies Reader*. New York; London: Routledge.

Bohjalian, Chris (2012). *The Sandcastle Girls*. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday.

Brodzki, Bella (2007). *Can These Bones Live? Translation, Survival, and Cultural Memory*. Stanford: Stanford University Press.

Cronin, Michael (2009). *Translation Goes to the Movies*. Abingdon: Routledge.

Diaz-Cintas, Jorge (ed.) (2009). *New Trends in Audiovisual Translation*, vol. 36, *Topics in Translation*. London: Multilingual Matters.

«Family History Project Excerpts» (2013). «Family History Project Excerpts» [online]. *Hye Sharzhoom*, 35, 1 (123), pp. 122-123; 2 (124), p. 124. Available at http://armenianstudies.csufresno.edu/hye_sharzhoom/vol35/december13/5_familyhistories.html (2015-05-22).

Grass, Gunter (2008). *Peeling the Onion*. Trans. by Michael Henry Heim. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

Hilsenrath, Edgar (1991). *The Story of the Last Thought*. Auckland: Abacus Books.

Muxel, Anne (1996). *Individu et mémoire familiale*. Paris: Nathan.

Nora, Pierre. (1989). «Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*». *Representations*, 26, pp. 7-25.

Peroomian, Rubina (2012). *The Armenian Genocide in Literature*. Yerevan: Armenian Genocide Museum-Institute.

Semprún, Jorge (2005). *The Long Voyage*. Trans. by Richard Sever. New York: Overlook Press.

Sherman, Daniel (2002). *The Construction of Memory in Inter-War France*. Chicago; London: University of Chicago Press.

Rushdie, Salman (1992). *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*. New York: Penguin Books.

Tachdjian, Alice (2003). *Pietre sul cuore*. Milano: Sperling & Kupfer.

Torosyan, Lilly (2012). «New Documentary on *The Forty Days of Musa Dagh* and Hollywood» [online]. *Armenian Weekly*. Available at http://www.armenianweekly.com/2012/10/05/new-documentary-on-the-forty-days-of-musa-dagh-and-hollywood/ (2012-10-05).

Vosganian, Varujan (2011). *Il libro dei Sussuri*. Trad. di Anita Natascia Bernacchia. Rovereto: Keller editore.

Werfel, Franz (2012). *The Forty Days of Musa Dagh*. Trans. by Geoffrey Dunlop and James Reidel. Boston: David R. Godine.

Zarian, Gostan (1981). *The Traveller and His Road*. New York: Ashod Press.

Zatlin, Phyllis (2005). *Theatrical Translation and Film Adaptation: A Practitioner's View*. Clevedon; Buffalo; Toronto: Multilingual Matters.

Annali di Ca' Foscari. Serie orientale
Vol. 51 – Giugno 2015
ISSN 2385-3042

Repetita iuvant
Le 'vite passate' e l'esercizio alla vita ideale a venire nella letteratura agiografica sul Buddha in lingua pāli

Marco Guagni (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract What does it mean to 'know' the life of the Buddha? Starting from this question, the paper explores how various developments in the Buddha's biographies have led to enlarge the meanings that the whole hagiographic *corpus* intends to convey. Focusing on the structure of the *jātaka* texts, the epistemic perspectives and practical reasons conveyed by these stories are examined. The analysis of the *jātakas*' narrative frames reveals the construction of an 'ethical sense of time' which provides the framework for the shaping of identities. The open-ended architecture of these tales engenders and arranges a double-faced 'cognition-position' structure that one needs to recognize and perform through the *medium* of the text. These narratives combine the monastic and secular spheres so as to provide cohesion and regulate the social relations of the whole Buddhist community. As powerful cognitive tools, *jātakas* trigger inferences about episodes, characters, and actions in order to establish a world-knowledge and the means to act through it.

Sommario 1. Il Buddha e il vortice narrativo: dar forma alla vita ideale. – 2. *Jātaka* come strumento narrativo: morfologia, genealogia e potere del testo. – 3. Il *bodhisatta* come figura della norma: su temporalità, categorie e *narrative agency*. – 3.1. Il *bodhisatta* come emblema della temporalità: dalla produzione del tempo narrativo all'uso corretto della vita. – 3.2. Dilatare il tempo, allontanare il *nirvāṇa*, pensare il presente: il *bodhisatta* della/nella società. – 3.3. Il *bodhisatta* come erogatore etico: a proposito dei rapporti fra particolare, universale, iper-valoriale. – 4. *Jātaka* come *conceptual blending*: inventare il 'comune' tra monastico e mondano. – 5. Conclusioni.

Keywords *Jātaka*. Bodhisatta. Biography.

1 Il Buddha e il vortice narrativo: dar forma alla vita ideale

La collezione delle storie *jātaka* (*Jātakaṭṭhavaṇṇanā*), così come ci è giunta, dà forma ad una fra le più celebri porzioni testuali che definisce l'estesa biografia del Buddha in lingua pāli.[1] I 547 componimenti letterari, costi-

1 Tutte le traduzioni dalle fonti pāli, quando non diversamente indicato, sono ad opera dell'autore.

Lungi dall'essere un giudizio di merito, il termine 'celebre' sottende la grande diffusione quantitativa che la rappresentazione testuale e artistica dei *jātaka* ha avuto dentro e fuori il contesto buddhista sudasiatico (cfr. Lamotte 1988, pp. 404-411).

DOI 10.14277/2385-3042/18p

tuenti l'insieme della suddetta collezione e comprensivi di parti in versi e parti in prosa, delineano le singole vite 'passate' o 'precedenti' che il Buddha Gautama visse nello *status* di *bodhisatta* (sanscrito: *bodhisattva*, 'colui che si adopera per il risveglio').[2] Queste esistenze, esperite prima di accedere al 'risveglio' finale e alla conseguente 'estinzione' nell'ultima vita (pāli: *nibbāna*, sanscrito: *nirvāṇa*), risultano essere molteplici, vissute in qualità di personaggi diversi ed eterogenei, eppure sempre caratterizzate dall'esercizio delle 'perfezioni' (pāli: *pāramī*, sanscrito: *pāramitā*).[3]

Prima di definire le strategie narrative e le politiche che, di fatto, hanno determinato la redazione di tali vicende – e quindi le intime finalità semiotiche e deontiche che ne hanno motivato la stesura –, è bene carpire anzitutto la *ratio* insita nel regime biografico del Buddha. Infatti, al fine di superare lo statuto della riproposizione descrittiva dell'agiografia, che nulla aggiunge al già detto del testo, conviene prendere le mosse da alcune caratteristiche testuali all'apparenza scontate – e per questo spesso trascurate –, che riguardano la sistemazione del materiale posto alla base dell'agiografia del fondatore.

A proposito, inizio col dire che la massa di informazioni biografiche sul Buddha deve essere compresa nella sua intrinseca natura magmatica, composita e crescente, ovvero soggetta ad una costante opera di elaborazione e accrescimento narrativo. Se non intesa in una prospettiva storica, quindi, ciò che si oscura dell'opera agiografica sono le implicite dinamiche di progressiva creazione e controllo del senso che si vuole istituire, così come i cogenti e sempre rinnovati propositi performativi ad essa legati.

Ogni vicenda biografica, generata e selezionata dai pronunciatori del discorso agiografico, deve essere pensata come inserita entro l'esteso corpus di scritture tradizionali per mezzo di una graduale e reiterata opera di affinamento e revisione. Un'operazione di continua estensione dell'informazione sulla 'vita illustre' che mostra, in realtà, un'istituita e sempre presente intenzionalità di fondo. Entro una tale angolazione, ciò che si percepisce come una semplice descrizione biografica rivela, piuttosto, una più cogente *costruzione* sul senso della vita ideal-tipica. Il prodotto biografico, così inteso, risulta cosa ben diversa e lontana dalla supposta oggettività del dato biografico – elemento che di fatto viene sempre alterato –, e dietro l'implicita percezione di unità e omogeneità fornita dal testo si nasconde, in

2 L'opera completa è inserita nella tradizione commentariale post-canonica in pāli (*aṭṭhakathā*). Di fatto risultano canoniche, dunque inserite nel *Tipiṭaka* pāli, solo le parti in versi (*gāthā*) dei *jātaka*. La parte in prosa, reale sede del procedere narrativo, è considerata un commento esplicativo alle sezioni poetiche. Nonostante tali confinamenti testuali, è assai probabile che le due parti fossero da sempre compresenti e dipendenti l'una dall'altra (cfr. Winternitz 1928; von Hinüber 1996, pp. 56-57).

3 Le dieci 'perfezioni', nell'ordine fornito, sono: 'generosità' (*dāna*), 'moralità' (*sīla*), 'rinuncia' (*nekkhamma*), 'saggezza' (*paññā*), 'vigore' (*viriya*), 'pazienza' (*khanti*), 'verità' (*sacca*), 'determinazione' (*adhiṭṭhāna*), 'gentile amorevolezza' (*mettā*) e 'equanimità' (*upekkhā*).

realtà, il continuo processo di scrittura e ri-scrittura biografica. Dunque, in contrasto all'effetto di coesione che l'autorità sancisce con il meccanismo di confinamento di un'opera entro un canone o una tradizione testuale, ogni annessione andrebbe in realtà pensata alla luce di un'originaria procedura di incremento e mutamento del complesso narrativo. Una serie di variazioni e ampliamenti capaci di estendere, nel caso specifico, non solo la dimensione quantitativa delle informazioni riguardanti la vita del Buddha, ma anche il portato semantico complessivo che le stesse comportano.

Entrando nel discorso per il tramite della logica elementare che lega un segno, un significato e l'uso di questi, risulta chiaro che la collezione dei *jātaka* non ha determinato solo un neutrale aumento numerico delle indicazioni biografiche sul Buddha, già presenti nei diversi *nikāya* pāli, ma nuovi modi di intendere l'esemplarità e da qui la performatività del modello di vita sotteso. Apparirà logico, quindi – poiché implicita è la logica di immaginazione e costruzione conoscitiva fornita dai testi –, che le vicende riguardanti le 'vite passate' debbano essere intese come un'estensione del portato gnoseologico e prescrittivo della vita già ritenuta esemplare del Buddha Gautama.[4]

Mentre, da un lato, alcuni studi divenuti classici hanno mostrato l'uso crescente e pervasivo, benché spesso disarticolato e frammentario, del dato biografico del Buddha riscontrabile nell'intera produzione intellettuale buddhista (cfr. Bareau 1963-1971; Lamotte 1988, pp. 648-685; Couture 1994), dall'altro, ulteriori analisi hanno permesso di scorgere una ben più stringente progettualità in questa continua pratica di estensione e trasformazione agiografica (cfr. Reynolds 1976, 1997; Woodward 1997; Silk 2003; Shaw 2010). L'articolazione di nuovi e diversi episodi, lignaggi e genealogie capaci di ampliare la vita e le vite trascorse del Buddha Gautama – così come dei molti 'Buddha del passato' postulati dalla riflessione buddhista –, è da ricondurre entro un'attenta volontà poietico-normativa delle varie agenzie fondatrici di tale discorsività. Volontà, si intende, capace di perseguire interessi e stabilire matrici normative e paradigmatiche sulla forma del narrato. Dunque, ciò che alla fine giunge a costituirsi attraverso il testo sono istruzioni e linee di '*practical reasoning*' per i referenti ultimi

4 È bene da subito specificare che la tarda redazione dell'opera *Jātakaṭṭhavaṇṇanā*, così come la definitiva redazione nel contesto Mahāvihāra, non deve inficiare la possibilità speculativa riguardo alle vicende sul Buddha in essa contenute. Il genere dei *jātaka*, come meglio si esporrà sotto, è da considerarsi come una 'modalità narrativa' originatasi in tempi molto più antichi rispetto alla redazione finale della collezione. Se letta entro linee d'indagine narratologica tale modalità di racconto, presente con analoghe dinamiche anche in altre scuole buddhiste, risulta foriera di sviluppi e avanzamenti semantico-rappresentativi di assoluta importanza per l'innesto del buddhismo nelle dinamiche sociali e politiche coeve. Quindi, sebbene la specificità della collezione qui presa in oggetto sia da tenere in considerazione, la complessità relativa alla genesi dei *jātaka* non può rappresentare di fatto un'aporeticità analitica sul portato delle storie. Alcune recenti riflessioni comparativiste di Anālayo (2012) danno sostegno a questo modo ermeneutico di procedere.

di tali piani narrativi: gli agenti delle contigue comunità monastiche e laiche che traevano modello e mutuavano esempio di condotta proprio dalla forma di vita, o meglio, dalle forme che-si-son-date della vita del Buddha.[5]

Ora, se guardiamo a queste dinamiche con maggior perizia, ne consegue che lo stesso *Dhamma* (la 'legge del Buddha'), quale formula soteriologica dell'attività del fondatore, sembra sorgere proprio da quel vortice narrativo che ordina tutti gli eventi nel verso di una specifica finalità e conclusione. In tal modo, infatti, si coagulano e costruiscono attorno alla figura del Buddha i vincoli necessari fra 'ragioni' e 'azioni','condizioni' e 'modalità', 'mezzi' e 'fini'. In altri termini, l'esemplarità del Buddha viene in essere proprio dalla vorticosità del racconto che lo pone come il garante dell'azione sensata, ovvero dell'azione dotata di coerenza narrativa, e, da qui, dell'*idea* di azione che deve essere compiuta poiché creduta logicamente corretta in vista di un obiettivo.[6]

In ragione di ciò, il *bodhisatta*, figura dinamica originatasi in un secondo momento della riflessione agiografica buddhista (cfr. Anālayo 2010a), va riconsegnato alla preminenza nomologica che gli è propria. Esso non va riposto semplicemente nella penombra scenica, o peggio estetica, dell'insegnamento del *Dhamma* o dell'esercizio eulogistico verso il Buddha, ma nel fondante processo narrativo in grado di generare e ri-generare continuamente l'intima prossimità fra le vicende agiografiche, i pronunciamenti, le disposizioni e le pratiche collettive condivise.[7]

Lette con tali lenti, le forme di vita del Buddha, continuamente ridefinite dai fondatori del discorso agiografico, hanno comportato la creazione di altrettante forme d'azione sempre aggiornate e disponibili per gli agenti a cui le storie erano destinate. Se è vero, come ha affermato Schober,

5 La classica dicotomia mondo monastico/mondo laico è stata sottoposta a severo scrutinio in anni recenti. Nuovi studi, ponendo di riflesso seri dubbi anche sull'ulteriore distinzione classificatoria di Mahāyāna e Hīnayāna, hanno mostrato l'effettiva contiguità fra le due realtà collettive, nonché l'osmosi continua di pratiche e logiche di significazione compresenti e co-figuranti. Fra i numerosi lavori a riguardo si segnalano: Schopen 1997; Gombrich 1998; Silk 2002.

6 I riferimenti a un simile procedere interpretativo, nella letteratura specialistica, sono da ravvisare nel seminale lavoro condotto da Collins (1998, pp. 1-117) sul 'Pāli *imaginaire*'. Quest'ultimo è stato inteso come una struttura di tensione ideologico-narrativa dove: «To construct and transmit a soteriological form of imagined order is also to construct and transmit an objectified textual picture of the (ideal) social order in which, or from which, such a soteriology can take place» (pp. 28-29).

7 È fondamentale considerare tali dinamiche normo-narrative a fronte delle proposte ermeneutiche offerte dall'analisi narratologica. L'atto narrativo diviene la struttura stessa attraverso la quale pensare e comporre l'azione e avviare le possibilità cognitive e pratiche dell'individuo. Con le illuminanti parole di Ricœur: «Questo *dire* del *fare* può essere preso in esame a più livelli: al livello dei *concetti* messi in gioco nella descrizione dell'azione; al livello delle *proposizioni* in cui l'azione viene ad esprimere se stessa; al livello degli *argomenti* in cui una strategia dell'azione prende forma» (1986a, p. 37).

che: «A perspective on Buddhist sacred biographies as indexical symbols, however, enhances the multivocality and narrative shifts in the message they convey» (1997, p. 12), rimane, tuttavia, da individuare l'ordine e il modo con cui la forma narrativa instaura, rigenera e innova gli spazi di significazione che diventano, infine, concetti da pensare, esperire e agire per l'intera comunità dei devoti. Da ciò deriva anche la necessità di pensare il fenomeno biografico entro le direttrici di una prospettiva storica che riconosca il processo di costituzione del senso e delle pratiche – quali prodotti istituiti dalle storie *jātaka* –, in stretta relazione alla contingenza che l'agenzia religiosa ha dovuto continuamente controllare e risolvere. I *jātaka*, insomma, sembrano aver offerto il materiale d'aggiornamento per la ridefinizione delle pratiche buddhiste e, insieme, la possibilità di estendere il portato normativo alle diverse componenti sociali.

Visto in questa funzione, il medium narrativo si rivela uno strumento straordinario nell'infondere soluzioni e nel gestire a più livelli una realtà mutevole, complessa, eppure sempre da governare. La logica delle rappresentazioni narrative, che sa imporre nuovi significati agli eventi riconsiderandoli attraverso le operazioni morfo-plastiche del testo, riesce, infatti, a garantire un *telos* normativo che fuoriesce a comprendere e riarticolare le relazioni prossemico-politiche fra i singoli individui e le loro comunità di riferimento.

In ragione di quanto precede, nel seguente lavoro si cercherà di mettere a questione proprio la produzione testuale dei *jātaka* e il prodotto semantico delle relative vicende, così da avanzare una prima proposta di analisi del materiale agiografico nell'ottica di una sottesa progettualità capace di costituire il nesso fra racconto biografico, norma e pratica istituita. Infatti, dove il racconto *jātaka* viene a cingere gli eventi, le ragioni e le azioni interne al narrato, così da formare l'orizzonte epistemico entro il quale conoscere e far proprie le vicende del *bodhisatta*, di conseguenza viene a costituirsi un plesso di disposizioni normative in grado di generare le modalità di condotta fruibili per i destinatari ideali di questi atti narrativi.[8]

A questo punto è utile proporre un esercizio di traduzione che permette di sintetizzare e scorgere entro una nuova prospettiva alcune delle dinamiche fin qui affrontate. Interpretando il regime del testo agiografico attraverso termini e concetti propri del campo economico-produttivo si potrebbe dire che ad ogni *produzione* narrativa sulla vita del Buddha corrisponde un *uso* pratico del campo semantico originato. Inoltre, laddove si riscontra l'*accumulo* delle varianti sul dato biografico si individua e distingue anche

8 Nell'ottica ermeneutica di Ricœur è chiaro il portato costitutivo dell'*azione sensata*: «il fare narrativo ri-significa il mondo nella sua dimensione temporale, nella misura in cui raccontare, recitare, vuol dire rifare l'azione seguendo l'invito del poema» (1986b, p. 131). A proposito delle capacità del racconto biografico di coniugare *bios*, *eidos* e *héxis* attraverso il tratto narrativo si vedano i saggi contenuti in France, St. Clair 2002.

il *consumo* differente e sempre rinnovato che di questo si è fatto. Va da sé che è solo attraverso la *circolazione* del prodotto testuale che vengono a diffondersi i vincoli narrativi che «collaborano all’‘assemblaggio dei soggetti’ e alla ‘fabbrica dei desideri’ nell’immaginario collettivo» (Muzzioli 2010, p. 185). È, infine, nei dinamici rapporti di *produzione* testuale, qui specifici di una singola scuola buddhista (quella Theravāda) ma ravvisabili in qualsiasi altra tradizione scolastica (*vāda*), che si deve pensare il carattere distintivo delle relazioni intra- e inter-soggettive che proprio i testi qui considerati hanno inteso costituire e legittimare nel corso del tempo.

Ora, pensare in senso narratologico ai *jātaka* come ‘frames of reference’ e porli entro le dinamiche di un intenzionale accrescimento del corpus agiografico buddhista – fenomeno che può essere ora definito come l’‘incremento agiografico’ della vita del Buddha –, permette di: 1) considerare la profonda relazione esistente fra narrazione, sistema di valori e possibilità di intervento nel mondo; 2) tracciare il momento fondativo dell’istituzione che salda *sempre* e *di nuovo* l’azione riferita al Buddha alle condotte che si vogliono rendere ordinarie, ripetibili e collettive; 3) scorgere nella figura deontica del *bodhisatta* un paradigma di costruzione etica e relazionale per la comunità dei devoti universalmente intesa.

2 *Jātaka* come strumento narrativo: morfologia, genealogia e potere del testo

Per meglio comprendere le modalità attraverso le quali i *jātaka* esercitano la loro azione costitutiva è necessario procedere con l’analisi delle componenti che rendono effettivo l’inscenamento del racconto.

Inizio ricorrendo alla classica distinzione, introdotta nell’ambito della teoria letteraria dai formalisti russi, fra un ‘piano d’espressione’ (*sjužet*, *plot*) e un ‘piano del contenuto’ (*fabula*, *story*) in riferimento a un qualunque prodotto di narrazione. Laddove il primo mostra il meccanismo formale di costruzione e intreccio delle vicende, il secondo corrisponde al risultato semantico che le stesse comportano. Di fatto, senza il peculiare dispiegarsi degli episodi in una precisa struttura narrante non sarebbe possibile costituire lo sfondo temporale ed epistemico entro il quale i personaggi si trovano ad agire. Di rimando, senza il relativo prodotto derivato dai ruoli attanziali, l’intera architettura teleologica della narrazione risulterebbe inconcepibile poiché priva di funzioni agenti e di significato. Tenere, tuttavia, separati i due livelli, di fatto inscindibili e compartecipi alla formazione del portato referenziale di ogni istanza narrativa, risulta particolarmente utile ai nostri fini.

Applicando, infatti, tale distinguo analitico ai testi qui presi in considerazione è possibile discernere una ‘forma del *jātaka*’, intesa come la struttura morfologica che muove le vicende, e un ‘contenuto del *jātaka*’, inteso come

il senso dell'attività svolta dal personaggio principale: il *bodhisatta*. Ciò che questi piani dinamici organizzano e consegnano è una modalità di racconto che pone in essere uno stato di cose, azioni e funzioni, dall'altissimo potere costituente. I *jātaka*, intesi in questo senso, finiscono per essere una *modalità normo-narrativa* del racconto agiografico che si è venuta a creare accanto alla descrizione della vita singola del Buddha e che ha posto l'azione esemplare del *bodhisatta* entro una struttura narrativa in grado di generare l'incremento di nuove vicende biografiche e nuovi significati pratici.[9]

Per mostrare le prove testuali a sostegno di quanto si propone, serve innanzitutto disporre una disamina della genesi e dello sviluppo del termine '*jātaka*' e successivamente del termine '*bodhisatta*'. Un tal modo di procedere permette, infatti, di mostrare sia le discontinuità con le altre porzioni del *Tipiṭaka* che narrano della biografia del Buddha Gautama, sia il processo di formalizzazione narrativa che la 'forma del *jātaka*' e il 'contenuto del *jātaka*' hanno insieme organizzato e istituito.

Prese al vaglio le numerose sezioni del Canone pāli, è possibile rilevare che la questione relativa alle 'vite passate' del Buddha è trattata in maniera pressoché episodica e approssimativa, sebbene essa sia riscontrabile negli attimi cruciali che descrivono le fasi dell''illuminazione'. Nella prima delle tre visioni notturne che accompagnano l'istante del 'risveglio', Gautama, assorto in meditazione, giunge al 'ricordo delle dimore passate' (pāli: *pubbenivāsānussati*), ovvero al ricordo di tutte le sue innumerevoli vite precedenti.[10] Tuttavia, questa capacità di rammemorazione, riconosciuta come una delle sei 'conoscenze superiori' (pāli: *abhiññā*) pertinenti ad alcuni individui risvegliati, rimane solo accennata e non ulteriormente approfondita. Ebbene, il fatto che essa rientri all'interno di una tassonomica disposizione delle facoltà meditative del Buddha, dal carattere tipologico e non narrativo, permette di valutare appieno la differente evoluzione garantita dal procedere del racconto *jātaka*.[11]

La 'forma del *jātaka*' mostra, infatti, una precisa, reiterata e non casuale strategia del ricordo delle vite precedenti del risvegliato. Essa assume una

9 È necessario segnalare che un analogo modo di procedere narrativo è di fatto riscontrabile anche in ulteriori testi che trattano di biografie illustri. Sull'esempio delle vite del Buddha si sono costituite, nel Canone pāli, le agiografie di monaci e monache illustri (presenti nei testi *Theragāthā*, *Therīgāthā*), numerose storie edificanti (*Apadāna*), ma anche un ingente numero di importanti testi afferenti ad altre scuole buddhiste quali: *Avadānaśataka* e lunghe sezioni contenute nel *Mahāvastu*, per citarne solo alcuni. Tutte opere dall'intento marcatamente didattico incentrate sulla *procedura narrativa* riscontrabile nei *jātaka* (cfr. Ohnuma 2007, pp. 26-139).

10 Cfr. *Majjhima-nikāya*, 1, 248: *pubbe nivāsānussatiñāṇāya cittaṃ abhininnāmesiṃ. so anekavihitaṃ pubbenivāsaṃ anussarāmi seyyathīdaṃ: ekampi jātiṃ dvepi jātiyo tissopi jātiyo* [...] *ayaṃ kho pana me aggivessana rattiyā paṭhame yāme paṭhamā vijjā adhigatā*.

11 Per un'attenta disamina del concetto di *jātismara*, e delle sue evoluzioni, nella letteratura mahāyāna si veda Schopen 2005.

morfologia strutturale costante e fissa, si potrebbe dire normata e normante. Il primo quarto di verso funge da titolo del *jātaka*, segue poi una 'storia del presente' (pāli: *paccuppannavatthu*) che mostra una disputa, posta come una discussione sorta fra monaci, cronologicamente contemporanea al Buddha Gautama, la quale viene da lui risolta, giustificata e rimandata ad una 'storia del passato' (pāli: *atītavatthu*). In quest'ultima, il Buddha, non ancora operante come 'risvegliato', agisce in un tempo remoto come *bodhisatta*, assumendo, di vicenda in vicenda, varie identità (sovrano, consigliere regale, brahmano, divinità, fattezze animali ecc.). In questa 'storia del passato' compaiono, dunque, le *gāthā* canoniche accompagnate dal loro 'commento' narrativo (pāli: *veyyākaraṇa*). Nell'ultima parte si giunge alla 'connessione' (pāli: *samodhāna*), dove il Buddha Gautama identifica se stesso con il *bodhisatta*, mentre i vari personaggi apparsi nel 'racconto del passato' sono associati ai protagonisti della 'storia del presente' (imponendo, di fatto, un vincolo fra i personaggi apparsi nelle varie vicende e i discepoli e famigliari più stretti del Buddha).

È chiaro che l'operazione di manipolazione temporale disposta dal testo risulta il vero motore configurante delle vicende, nonché la strategia narrativa del *jātaka*. La logica interna al narrare i rispecchiamenti identitari tra passato e presente diviene, infatti, il fulcro dell'ipostatizzazione del *bodhisatta* come figura legata al Buddha, ma dotata di ulteriori e particolari caratteristiche deontiche legate alle *pāramī*. Il *bodhisatta*, in ogni singolo episodio, si trova ad agire proprio nel verso etico di una di queste 'perfezioni' virtuose, ovvero a compiere azioni edificanti nei confronti di altri personaggi.

In questo senso, la discontinuità strutturale e semantica rispetto alle vicende ordinarie del Buddha, così come le si ritrova nelle ulteriori sezioni del Canone pāli, appare indubbia e non casuale. Come ha mostrato Anālayo (2010a, pp. 55-93), molti degli episodi presenti nella collezione dei *jātaka* sono chiaramente ravvisabili in altre porzioni del Canone pāli, così come negli *āgama* conservati in redazione cinese. Tuttavia, in tali riferimenti non si riscontra né la sistemazione morfologica sopra esposta, né la presenza o le caratteristiche etiche proprie del *bodhisatta*. Ciò vuol dire che l'assetto fornito dalla modalità narrativa del *jātaka* ha rappresentato uno sviluppo morfologico e di significazione dei racconti ma, soprattutto, un passaggio da un generico contesto narrativo a sostegno dell'insegnamento del Buddha a una operante 'forma di vita' che istruisce e istituisce. A proposito, Appleton, ha sintetizzato: «The *jātaka* genre thus has roots in some of the earlier texts, yet in quiet a different form, both structurally and stylistically (as von Hinüber has shown), and ideologically» (2010, p. 51).[12] Ma ciò che

12 Vi è da sottolineare che il periodo di formazione delle storie raccolte nella collezione dei *jātaka* risulta essere molto più antico della redazione finale dell'opera *Jātakaṭṭhavaṇṇanā*, collocabile attorno al V secolo d.C. in ambito srilankese. È possibile datare la prima composizione delle vicende, per mezzo dell'analisi stilistica delle strofe (*gāthā*), al III o II secolo a.C.

qui si vuol ribadire è proprio come struttura e ideologia vengano sempre a determinarsi attraverso il medium narrativo, dove è il *modus operandi* della narrazione *jātaka* che origina e fonda l'*opus operatum* del *bodhisatta*.

A conferma di quanto si è detto, si vuole ora mostrare che anche il 'contenuto del *jātaka*', denotato dalla figura del *bodhisatta* come primario ruolo agente nel testo, ha subito fasi di sviluppo ed evoluzione del tutto simili a quelle sopra riportate.

Si possono ritrovare attestazioni del termine '*bodhisatta*' in molti *sutta* contenuti nei *nikāya* in pāli.[13] Valutando attentamente tali ricorrenze, tuttavia, risulta indubbio che la valenza semantica legata al vocabolo è fortemente limitata (cfr. Samuels 1997). A questo termine, infatti, non pertiene alcuna funzione agente rispetto al narrato e rappresenta solo una caratteristica attributiva del Buddha Gautama mentre è ancora in cerca della definitiva liberazione.[14] Tale indefinita e difettiva condizione precedente il 'risveglio' rivela una dimensione, si potrebbe dire, a 'grado zero' del *bodhisatta*. Essa, infatti, non prevede alcuna estensione temporale o relazionale con altri personaggi, rimanendo, di fatto, relegata all'esperienza storica di Gautama.

Per scorgere una mutazione relativa al contesto in cui il termine si inserisce, ci si deve rivolgere ad un celebre *sutta* che funge da importante momento di speculazione sulla biografia del Buddha. Nel *Mahāpadāna-sutta*,[15] l'abilità conoscitiva del Buddha Gautama viene focalizzata sul ricordo e il resoconto biografico dei sei Buddha che lo hanno preceduto. Il testo riporta gli attributi, le qualità e le vicende fondamentali di ogni singolo 'Buddha del passato', ovvero 'le regolarità' (*ayam ettha dhammatā*) che, seguendo uno schema ricorrente e stereotipico, sono proprie della vita di tutti i Buddha esistiti, compreso Gautama. Anche qui, l'uso di *bodhisatta*, nonostante sia riportato ed esteso a tutti i 'risvegliati', non va oltre l'istanza attributiva che mostra l'attesa del compimento.[16]

Ma è nel canonico *Buddhavaṃsa*, celebre testo a sé stante contenuto nel *Khuddaka-nikāya* pāli, che è possibile riscontrare l'impiego del termine

(cfr. Warder 1967, p. 97). D'altro canto, oltre alla presenza di specifici *bhāṇaka* ('ripetitori') del genere letterario *jātaka*, afferenti agli strati arcaici del Canone pāli (cfr. Norman 1983, p. 15), vi sono, a partire dal II secolo a.C., le esplicite rappresentazioni artistiche di alcune 'vite passate' presso importanti *stūpa* buddhisti (cfr. Appleton 2010, pp. 124-137).

13 Per le occorrenze del termine '*bodhisatta*' nel Canone pāli si veda Samuels 1997, p. 410.

14 Cfr. *Majjhima-nikāya*, 1, 17: *pubbeva sambodhā anabhisambuddhassa bodhisattasseva sato etadahosi*.

15 Cfr. *Dīgha-nikāya*, 2, 1-54.

16 Come sostenuto da Gombrich (1980), l'inserto dei 'Buddha del passato' sembra essere avvenuto essenzialmente per de-storicizzare l'insegnamento del Buddha Gautama e, sull'esempio dei *tīrthaṅkara* jaina, rendere la dottrina del *Dhamma* non arbitraria, increata ed eterna.

'*bodhisatta*' entro una ben diversa articolazione. Qui, in breve, si può accertare l'impiego della 'modalità *jātaka*', ovvero della struttura narrativa che costituisce la peculiare organizzazione di qualunque storia si circoscriva col termine *jātaka*.[17]

Nel *Buddhavaṃsa* la narrazione organizza le storie di ben ventiquattro 'Buddha del passato', ma, durante l'esposizione delle vicende del primo e più antico Buddha (il Buddha Dīpaṅkara), l'attenzione viene focalizzata su un ulteriore personaggio: un pio brahmano di nome Sumedha che si rivela essere il Buddha Gautama in una vita trascorsa.

È bene indicare alcuni degli snodi principali di quest'opera per cogliere appieno tutto il suo portato espressivo e semantico.

Sumedha, insoddisfatto degli scarsi risultati conseguiti dalla sua pratica ascetica, di fronte alla gloria del Buddha Dīpaṅkara esprime il proprio 'voto' (pāli: *abhinīhāra*) a diventare un *bodhisatta*. Quello che sembra essere chiaramente un atto dichiarativo volto a investire un soggetto di uno specifico ruolo deontico è così tradotto da Collins: «By this resolution I have made (in the presence of) he who is unsurpassed among men, I will attain Omniscience and cause many people to cross over» (1998, p. 582).[18] Dopo la 'profezia' (pāli: *vyākaraṇa*) di completa e futura realizzazione, il Buddha Dīpaṅkara istruisce colui che si è appena immesso entro il 'percorso del *bodhisatta*' con l'esposizione dettagliata delle dieci 'perfezioni' (*dasapāramī*) da perseguire con assiduità in vista del fine agognato. Ora, pensare a queste indicazioni di condotta e, in particolare, alle 'perfezioni' come a delle norme etiche – e non come a qualità dall'intento eulogistico –,

17 Lungi dal considerare il *Buddhavaṃsa* come l'opera apripista del genere *jātaka*, si vuole invece mostrare la trasversalità dell'uso del genere narrativo qui preso in esame e, soprattutto, la pervasività che esso ha assunto nella narrazione delle vicende legate al Buddha Gautama. Di fatto, il *Buddhavaṃsa* sfrutta la logica narrativa dei *jātaka* rielaborandola nell'ottica cronologica dei ventiquattro 'Buddha del passato' così come la collezione delle storie *jātaka* impiega le medesime dinamiche per inscenare la serie delle 'vite precedenti' (senza alcun riferimento ai 'Buddha del passato') (cfr. Strong 2011, pp. 181-185). Si può supporre che i redattori del discorso agiografico in lingua pāli abbiano solo successivamente sentito la necessità di associare le peculiarità dei due testi – peculiarità, in un primo momento, mantenute distinte –, grazie alla collocazione post-canonica, proprio in apertura della collezione *Jātakaṭṭhavaṇṇanā*, della completa biografia del Buddha Gautama chiamata *Nidānakathā*, una sorta di commento esteso ai versi del *Buddhavaṃsa*. Come si vedrà meglio in seguito, questa biografia 'conclusiva', posizionata come opera 'apripista' alla serie dei *jātaka*, segnala la probabile volontà di accorpare i risultati del processo di produzione agiografica così da potenziare definitivamente il dispositivo edificante legato alla narrazione delle vite del Buddha.

18 Cfr. *Buddhavaṃsa*, 2, 56: *iminā me adhikārena katena purisuttame* | *sabbaññutaṃ pāpuṇitvā tāremi janataṃ bahu*. Il termine *adhikāra* ha qui il significato di gesto devozionale più che la valenza risolutiva suggerita da Collins. Sumedha, infatti, durante una celebrazione collettiva di pulitura di una strada in onore del Buddha Dīpaṅkara si getta nel fango impedendo a costui di sporcarsi le vesti. Con *adhikāra*, quindi, si marca ancor di più il valore etico e pubblico degli atti compiuti da Sumedha.

non è affatto eccessivo, anzi si rivela fondamentale se si vogliono intendere i pronunciamenti di Sumedha e di Dīpaṅkara entro la loro cogente estensione prescrittiva. Il neo-*bodhisatta* così istituito e istruito, prima di dare enunciazione completa di ogni singola ‘perfezione’, dichiara esplicitamente: «Now I (will) contemplate the things that make one a Buddha» (p. 586).[19] In questo breve ma fondamentale enunciato risulta chiaro ciò che *le parole mettono in atto*. È qui che va scorto l’intento normativo e deontico che si instaura tra una posizione di partenza (il *bodhisatta*), un’identità ideale prospettata (il Buddha) e le azioni ideal-tipiche (le *pāramī*) che realizzano lo scopo prefissato. Il legame sottile che lega i tre momenti di significazione e costituzione di quello che deve essere inteso come un ruolo istituito, il ‘ruolo bodhisattvico’, sono risolti alla fine di ogni vicenda. Il Buddha Gautama, proprio come nei singoli racconti *jātaka*, risale alla sua identità (trascorsa) con il brahmano Sumedha e la reitera, con altri e diversi personaggi-*bodhisatta*, per tutte le successive vicende dei ‘Buddha del passato’ sino all’effettiva ultima rinascita e alla conseguente liberazione dal ciclo samsarico.[20]

Di fatto, la serie delle storie *jātaka* procede nel medesimo verso del *Buddhavaṃsa*, senza tuttavia legare le vicende ai ‘Buddha del passato’ e senza l’enunciazione tassonomica delle varie *pāramī* da seguire. Entro la stessa struttura narrante, dunque, ogni singolo *jātaka* non si rende semplice ‘decalogo’ normativo, bensì mostra l’applicazione specifica di una delle dieci norme da parte del *bodhisatta*. I 547 componimenti, per usare le intuizioni di Wittgenstein, rappresentano quindi uno straordinario impianto che sancisce, per mezzo delle vite passate del Buddha, la *regolarità* che ogni norma deve esibire per essere validata e, infine, (e)seguita.

A questo punto, le conseguenze derivate dall’innesco della modalità narrativa *jātaka*, ovvero dell’intima dipendenza fra ordinamento degli episodi e ordine delle possibilità pratiche dove «l’aspetto logico comprende anche l’aspetto etico» (Ricœur 1986, p. 71), non possono essere taciute.[21] È nella disposizione temporale operata dal testo, si è detta la ‘forma del *jātaka*’, che si avvia la *mise en œuvre* delle condizioni e dell’attività propria del *bodhisatta* nell’ottica categorica ed etica delle *pāramī*, da qui il venire

19 Cfr. *Buddhavaṃsa*, 2, 115: *handa buddhakare dhamme vivināmi ito cito | uddhaṃ adho dasadisā yāvatā dhammadhātuyā*.

20 Il legame fra *Buddhavaṃsa* e la collezione delle storie *jātaka* è ancor più stretto se si pensa ad un’opera contenuta nella medesima porzione del Canone pāli: il *Cariyāpiṭaka*. Questo testo, conseguente al *Buddhavaṃsa*, consta di trentacinque storie che contemplano il *bodhisatta*, ben trentadue delle quali sono riscontrabili anche nella collezione dei *jātaka* pervenutaci (cfr. von Hinüber 1996, pp. 62-63; Appleton 2010, pp. 110-116).

21 Si segnala che l’ampio impiego, nei suddetti testi, di un lessico tecnico di chiara affinità con il linguaggio normativo – come espresso dai termini ‘*abhinīhāra*’ e ‘*buddhakare dhamme*’ –, segna e segnala il campo semantico di costruzione della norma da parte di uno specifico istituto o *ordo ordinans*.

in essere del 'contenuto del *jātaka*'. Il doppio nesso stabilito tra la forma e la formula offerta dal narrato salda irrevocabilmente l'azione ideale a un ruolo specifico, rendendola sensata, coerente e legittima poiché codificata *nell'aspettativa* gloriosa di colui che un giorno sarà Buddha. In tal senso, al *bodhisattayāna* (letteralmente il 'veicolo del *bodhisatta*'), inteso come il percorso qualificato e fruibile proprio di colui che ha la funzione di *bodhisatta*, soggiace il progetto messo in campo da un peculiare strumento narrativo, sorta di dispositivo algoritmico, in grado di 'veicolare' le *dasapāramī*, ovvero un preciso assetto di norme entro le quali poter agire nel *senso* corretto.[22]

3 Il *bodhisatta* come figura della norma: su temporalità, categorie e *narrative agency*

Per riuscire a pensare gli esiti effettivi scaturiti da un tal modo di raccontare la vita del Buddha, è utile spostare simmetricamente l'attenzione dalla trama di relazioni e funzioni interne al testo, al conseguente prodotto 'da pensare' che viene a stabilirsi e diffondersi nell'atto di reificazione esterna del narrato. In altri termini, ritenuto il *jātaka* come una speciale forma di conoscenza delle leggi che reggono il mondo, si vuole mostrare ciò che il dispositivo narrativo pone in essere nel momento di ricezione e interiorizzazione del suo contenuto.[23]

Il portato logico e normativo che può trarsi dal palesamento del ruolo del *bodhisatta*, sempre saldato sull'esemplarità di colui che è infine giunto al rango di Buddha, ha come fine l'universalizzazione e la consensualità dei concetti e delle pratiche proposte dai testi. Il *bodhisatta* e la rete di relazioni semantiche che il processo narrativo organizza divengono insieme gli strumenti ergonomici e cognitivi per pensare, pensarsi e quindi agire in modo legittimo e sensato nel reale. È, infatti, il tratto narrativo che genera il senso e stabilisce il consenso verso le ragioni e le conseguenti azioni del

22 Il *jātaka* è, di fatto, un *para-deigma*, ciò che letteralmente *mostra* l'esempio del *bodhisatta* e, da qui, *fonda* la sua esemplarità. Quindi: «ciò che caratterizza l'esempio è che esso vale per tutti i casi dello stesso genere e, insieme, è incluso fra di essi. [...] l'esempio è un oggetto singolare che, per così dire, si dà a vedere come tale, *mostra* la sua singolarità» (Agamben 1990, p. 8).

23 Riguardo all'attuale dibattito sulla valenza costitutiva della narrazione e sul potere del testo di istituire strutture di refenza e intenzionalità il narratologo cognitivista Herman ha così sintetizzato: «narratives give rise to storyworlds precisely by being grounded in what Dennett refers to as 'intentional systems', or constellations of propositional and motivational attitudes such as believing and intending. [...] stories provide crucial resources for making sense of what goes on in terms of persons' interconnected reasons for acting within complex, dynamically evolving social and material environments [...] thus suggests how narrative affords an optimal environment for dovetailing circumstances and events with the intentions, desires, and experiences of persons or, more broadly, intelligent agents» (2013, p. 16).

fondatore, che vengono quindi percepite alla stregua di istruzioni giustificate, ragionevoli, ma ancor di più, doverose e necessarie nel loro dover essere eseguite. Dunque, accanto all'invito a come *conoscere il mondo* vengono a disporsi le relative norme da *(e)seguire nel mondo*. Queste ultime, nell'ottica della legge karmica messa a fondamento dei *jātaka*, permettono di ottenere proprio quel *summum bonum* etico-retributivo che è funzionale al percorso verso la 'buddhità'. In seno a tale logica, appare chiaro come la *ratio* imposta dal racconto coordini la coesione fra eventi, finalità, attori e valori, finendo per conferire validità all'intera proposta normativa e alla sua reale applicabilità.

Di conseguenza, è ora possibile intendere il duplice effetto istituente che lo strumento narrativo *jātaka* è in grado di generare nei suoi destinatari ideali. Se da un lato si origina un peculiare *sfondo epistemico* entro il quale il soggetto può proiettarsi e per mezzo del quale farsi un'idea della realtà contingente, dall'altro viene a delinearsi un *plesso di condotte* destinate a regolare le relazioni inter-soggettive. Questi due artefatti concettuali risultano, in realtà, profondamente legati fra loro poiché comune è la ragione narrativa che li lega. È, di fatto, la stessa 'forma del *jātaka*' che pone, propone e congiunge una particolare soggettività a uno spazio sociale di intervento. Le storie, come si è visto, prevedono per statuto la connessione meta-temporale fra il Buddha e un soggetto socializzato che agisce rettamente nel ruolo di *bodhisatta*, ovvero un soggetto che, pensato nel suo glorioso percorso di realizzazione, è di fatto sempre legato a un contesto pubblico di azione nel quale esercitare le *pāramī*. Ebbene, da ciò consegue che la possibilità stessa di giungere alla liberazione passa necessariamente – poiché il piano temporale ed epistemico delle vicende lo impone –, attraverso la concepibilità pratica del *bodhisatta* che ha la collettività come teatro del suo retto agire. Il 'contenuto del *jātaka*', dunque, fa del *bodhisatta* il depositario e l'erogatore verso la società di un preciso *set* di condotte e categorie etiche.

Nel seguente paragrafo, dunque, l'attenzione è tutta rivolta allo *sfondo epistemico* e al *plesso di condotte* che le vicende del 'non-ancora-Buddha' dispongono e consegnano. La strategia argomentativa che si vuole adottare per indagare tali aspetti prende le mosse dalle importanti riflessioni proposte dalla filosofa Schechtman (1996) in seno alla questione della *narrative agency*: la teoria che vede l'organizzazione narrativa come fulcro per la costruzione e definizione del senso d'identità e d'azione. Il problema dell'identità, secondo tale metodologia analitica, verrebbe a distinguersi fra '*reidentification question*' e '*characterization question*'. Mentre la prima indaga il tema della *temporalità* intesa come l'effetto aggregante atto a fondare la reiterazione cognitiva del pensiero di sé in momenti temporali differenti, la seconda pone il tema della *caratterizzazione* posta dalla narrazione, ovvero tutto ciò che qualifica un individuo legandolo a particolari forme d'azione,

esperienze e attributi da pensare come propri.[24] In altri termini, senso del tempo e disposizioni personali diventano i due piani complementari autoimplicantisi nella costituzione narrativa di quella che viene a essere l'idea di sé (*subjectivity*) ed entro la quale pensarsi individui agenti.

A ben vedere, tali dinamiche sembrano avere notevoli affinità con la già definita distinzione di 'forma del *jātaka*' e 'contenuto del *jātaka*'. Forti di tale analogia, risulta possibile mettere a questione il prodotto concettuale messo in campo dalle storie e, dunque, dalla speculazione buddhista Theravāda, come fosse una strategia di costruzione d'una peculiare 'agentività'. È, quindi, nella duplice prospettiva della disamina della *temporalità* e della *caratterizzazione* posta e proposta dai *jātaka* che si vuole ora procedere.[25]

3.1 Il *bodhisatta* come emblema della temporalità: dalla produzione del tempo narrativo all'uso corretto della vita

Come si è visto, il peculiare assetto temporale stabilito dalla modalità di racconto *jātaka* risulta fondamentale nell'istituzione del *bodhisatta* sia come figura narrativa congiunta al Buddha, sia come figura sociale agente entro un preciso ruolo normativo. È perciò possibile, sulla scorta delle intuizioni di Collins (1998, pp. 234-281), considerare la serie delle vicende narrate nel *Buddhavaṃsa* e le vicende *jātaka* non solo come «tales about time» (p. 257), ma come storie che strutturano e consegnano un'idea specifica di temporalità. A tal proposito è necessario tener presente che i *jātaka* non sono semplici racconti organizzati attraverso una trama che segue una cronistoria lineare, bensì opere che dispiegano una torsione del tempo narrativo tale da costituire specifiche relazioni diacroniche fra

24 Bastino queste parole per riassumere la spinosa ma nodale questione relativa alla *narrative agency*: «At the core of this view is the assertion that individuals constitute themselves as persons by coming to think of themselves as persisting subjects who have had experience in the past and will continue to have experience in the future, taking certain experiences as theirs. [...] On this view a person's *identity* is constituted by the content of her self-narrative, and the traits, actions, and experiences included in it are, by virtue of that inclusion, hers» (Schechtman 1996, p. 94). Per approfondimenti sul tema si vedano i saggi contenuti in Mackenzie, Atkins 2008.

25 A proposito è qui importante sottolineare che l'idea di soggettività qui considerata non è erronea o fallace poiché in contrasto con l'assunto, tipico del buddhismo, di 'assenza del sé' (pāli: *anattā*, sanscrito: *anātman*). Come ben espresso da Schechtman (1996, pp. 130-135) l'atto narrativo sa costituire una soggettività, o possibilità agentiva, destrutturando in varie forme l'idea stessa di soggetto. Nell'ottica della *narrative agency*, dunque, sopprimere la nozione di soggetto non significa escludere la possibilità di costruzione di una esperienza che si rende personale. Anzi, sono proprio tali *scomposizioni* narrative che riescono a plasmare nuove modalità di immaginazione etico-normativa per colui che giunge a pensarsi come agente.

i vari personaggi. Tali racconti, quindi, vanno più correttamente intesi alla stregua di strumenti narrativi che impiegano e rendono disponibile un concetto di tempo quasi fosse: «a figure brought forward for attention and reflection, a character which should be acknowledged in a list of *dramatis personae*» (p. 257).

È bene, tuttavia, indagare meglio questa fondamentale proprietà temporale delle vicende *jātaka* per capirne la strategica funzionalità epistemica di fondo.

Va tenuto presente che ogni singolo racconto è di fatto compreso e inserito entro la collezione dei *jātaka* in modo tale da mostrare l'incedere continuo e reiterato del percorso bodhisattvico verso la liberazione finale. A tal ragione, mentre la singola vicenda *jātaka*, e dunque la singola vita passata del *bodhisatta*, viene sempre a concludersi per mezzo della struttura narrativa 'chiusa' del singolo racconto, l'idea sottesa all'intero complesso narrativo propone, invece, un legame 'aperto' e 'ripetuto' delle varie vicende che, storia dopo storia, si pensano terminare nella realizzazione conseguita dal Buddha Gautama.[26] A ben vedere, però, questa logica rappresentativa d'avanzamento testuale e simbolico genera sia la performativa relazione fra il passato virtuoso del *bodhisatta* e il presente glorioso del Buddha, sia la definizione della legge karmica posta alla base della successione delle rinascite individuali. In termini euristici, la co-figurazione che si istituisce fra l'esposizione episodica dei *jātaka* e la conclusione soteriologica del Buddha intende costruire e istituire uno sfondo epistemico – comune e condiviso –, di retribuzione karmica perfettibile unicamente attraverso l'esercizio continuo e meritorio delle 'perfezioni'.[27] Il portato delle storie, quindi, mostra tutta la sua potenzialità conoscitiva sulla realtà e trasla immediatamente dal piano particolare della *mimesis*, si potrebbe dire il 'mondo del testo', al piano generale del *sensus communis*, disponendo così una sorta di 'testo del mondo' a disposizione di tutti, da riconoscere ed entro il quale operare.

Ebbene, se la rinascita di un qualsiasi individuo diviene esito derivato dal compimento più o meno assiduo di un'azione posta come corretta, ovvero di un'azione definita entro categorie etiche chiamate *pāramī*, ne consegue che ogni *status* passato, presente e futuro viene ricondotto e indissolubilmente legato a coordinate normative che si rendono universali sulla forma dell'esemplarità del *bodhisatta*. In altre parole, l'esempio del

26 Come già ribadito in precedenza, l'opera biografica *Nidānakathā* posta a introduzione della collezione delle 'vite passate' palesa e mostra il progetto insito ai *jātaka*, laddove l'esibizione del 'risveglio' finale del Buddha conferisce senso, coerenza e legittimità proprio all'esposizione paradigmatica delle *modalità normo-narrative* che hanno condotto a tale realizzazione.

27 In quanto fin qui espresso, si vuole scorgere un legame intenzionale fra quelli che Reynolds (1997) ha definito essere: «the lineage of buddhas» e «the *jātaka* lineage». A proposito si veda anche Strong 2011.

bodhisatta sta a indicare come ogni buona rinascita *debba essere* creduta possibile unicamente dietro l'adeguamento ad un preciso plesso di norme.

Tutto ciò segnala la presenza, entro il testo, di un nesso ordinante e performativo che lega teoria ed esempio. La figura edificante del *bodhisatta*, infatti, risulta essere la funzione agente e il ruolo attivo del contesto teorico ed epistemologico che viene a plasmarsi attraverso la narrazione. Nel momento in cui il personaggio *bodhisatta*, nelle sue molteplici vicende e 'vite passate', si mostra in qualità di colui che sfrutta (ma, in alcuni casi, subisce in negativo) le possibilità di sviluppo meritorio, egli indica anche l'unica forma di comportamento sensata, coerente e vantaggiosa da perseguire. La via del *bodhisatta* è, dunque, la modalità valida per *agire la teoria* che lo stesso testo pone e propone.[28]

Bastino solo alcuni brevi esempi tratti dai racconti *jātaka* per comprendere meglio la logica etico-retributiva e il piano epistemico che le storie creano e consegnano.

In *Maṇicorajātaka* (*Jātaka* 194) il *bodhisatta*, figlio di possidenti (*gahapati*), dopo essere stato posto sul trono dalla divinità Sakka e aver regnato con rettitudine secondo virtù, finisce per guadagnare le regioni celesti in attesa di nuove e illustri rinascite.[29] Al contrario, in *Surucijātaka* (*Jātaka* 489) è lo stesso *bodhisatta* che, nelle vesti della divinità Sakka, pone sul trono un uomo virtuoso, che già aveva guadagnato la rinascita in paradisi superiori, così che possa dispensare le virtù apprese nella vita precedente vissuta in qualità di umile ma saggio lavoratore.[30] Non mancano racconti in cui la legge di retribuzione viene a disporsi e determinare le sorti di interi gruppi e comunità territoriali. In *Samuddavāṇijajātaka* (*Jātaka* 466) si narra come i cinquecento discepoli di Devadatta con le relative famiglie, a causa delle loro colpe passate (che sono condannati a ripetere), siano risucchiati nell'inferno Avīci.[31] Nel complesso *Bhaddasālajātaka* (*Jātaka* 465), invece, si espone l'importante vicenda riguardante i misfatti commessi dagli Śākya, il clan dinastico dal quale lo stesso Buddha Gautama discende, e il motivo per cui essi sono infine destinati ad essere sterminati.[32]

La reiterazione narrativa dei *jātaka* e il soggiacente concetto di temporalità celano, quindi, una specifica finalità teleologica e costitutiva: produrre

28 In tal senso, considerevoli sono le osservazioni del filosofo Warnick sui rapporti istituiti fra teoria ed esempio: «the fact that one can learn a role by imitating a model already assumes that the learner has a theory about what features of the model are relevant to imitate. Exemplarity is always theory dependent. [...] a theory is necessary to learn anything from exemplars. An 'account of a behavior' must always come first» (2008, p. 112).

29 Cfr. *Jātaka*, 2, 121-125.

30 Cfr. *Jātaka*, 4, 314-325.

31 Cfr. *Jātaka*, 4, 158-168.

32 Cfr. *Jātaka*, 4, 144-157.

un peculiare senso del tempo affinché in esso possa disporsi la corretta azione (e la conseguente retribuzione) dell'individuo.[33] In altri termini, nel processo narrativo, piano temporale e piano etico si interfacciano così da diventare simmetrici e sincronici. Il *bodhisatta* diviene emblema dell'unica modalità corretta di *uso* del tempo e *uso* della vita poiché, come si è già detto, è caratteristica specifica della *produzione* narrativa inscenare, generare e cingere insieme cause, condizioni, effetti e soluzioni nel disporsi temporale del racconto.[34]

Dunque, se l'architettura narrativa delle vicende *jātaka* genera un principio di visione della sorte del *bodhisatta* mostrato come dato oggettivo e concreto, esso non può che divenire la forma condivisa del vedere e valutare la sorte individuale e, da qui, considerare il destino che accomuna, o meglio, deve accomunare tutti i viventi (cfr. Squarcini 2012, pp. 53-60, 77-89). In tal senso le logiche metonimiche che si instaurano tra l'esclusività del Buddha e l'universalità degli esseri derivano dalle istanze epistemiche e normative sorte dai piani narrativi configuranti. Questi ultimi, infatti, riescono a plasmare la biografia così da produrre una specifica forma di vita, o meglio, una forma-della-vita che si rende oggettiva, condivisibile e applicabile. Come ha ben espresso Walters: «The biography of the Buddha himself is indistinguishable from the biographies of all those who were involved in the complex agencies that provided the context for his (and their) actions throughout time. […] His biography is their biography» (1997, p. 176).

Ebbene, portando il discorso entro una prospettiva di genealogia delle pratiche di vita, è possibile pensare all'attività poietico-narrativa fin qui delineata come ad una tecnica che invita chiunque a prendere '*cognizione*' della propria '*posizione*'.[35] Il destinatario ideale di tale configurazione è condotto a pensarsi, nel suo corrente *status o* posizione sociale, come il risultato etico-retributivo di una condotta di vita passata che è proposta come sempre migliorabile nelle vite che verranno attraverso l'esercizio normato e continuo di determinate azioni. A seguito di ciò, proprio attraverso l'esempio del *bodhisatta*, si instaura un plesso di convinzioni e di-

33 Molti sono gli studi di narratologia cognitiva che, nell'ottica della *narrative agency*, mostrano quanto la costruzione del tempo narrativo costituisca il senso del tempo così come è percepito, condiviso e agito. In termini tecnici il narrato perviene a definire e saldare il legame tra 'temporalità' (*temporality*), 'aspettualità' (*aspectuality*) ed 'esperienzialità' (*experientiality*): parametri e facoltà cognitive capaci di situare le possibilità agentive dell'essere umano (cfr. Margolin 1999; Fludernik 2003).

34 Per un'attenta proposta d'analisi di come i piani temporali del narrato, a partire da sequenze distinte, si mescolino sino a consegnare senso, consenso, sensazione e, quindi, esemplarità morale ad un destinatario ideale si rimanda a Carroll 2002.

35 Elaboro qui, entro dinamiche di costruzione narrativa, le illuminanti riflessioni di Bourdieu (1998, pp. 145-171) a proposito delle strutture cognitive, normative e sociali che gli agenti percepiscono come proprie, ed entro le quali essi si trovano necessariamente a pensare, a proiettarsi, a relazionarsi e, quindi, ad agire.

sposizioni tale da condurre un soggetto, di qualunque grado e condizione, a concepirsi e agire entro il seguente rapporto:

Vita N1 = Cognizione → Posizione 1 → Normazione = Vita N2

↳ Vita N2 = Cognizione → Posizione 2 → Normazione = Vita N3

↳ Vita N3 = Cognizione → Posizione 3 → Normazione = Vita N4

Il criterio sistemico dei racconti intende, quindi, rendere partecipe il ricevente di un ordine ripetitivo e graduale dove le 'posizioni' sociali sono acquisite, vita dopo vita, attraverso una modalità d'azione normata che, solo se eseguita, genera buona retribuzione karmica e vantaggiose rinascite. Ma ciò che è fondamentale capire è che tale dispositivo di dislocazione strumentale dell'agente, grazie alla visione di futuro garantita dagli eventi narrati, mira a rendere allettante e fruibile il percorso elaborato proprio nel *qui-e-ora* temporalmente inteso. La struttura teleologica e promettente dei testi qui considerati intende plasmare l'agire intenzionale tanto del *bodhisatta* quanto di colui che finisce per riconoscere il suddetto ruolo come praticabile nell'immediato presente. In seno a tale logica, il *bodhisatta* e le norme che regolano la sua attività assurgono a forme reali e attuali d'esperienza. Sempre in vista di un fine di là da venire (il *nirvāṇa*), il *bodhisatta* diviene il meccanismo paradigmatico che mostra e fissa nel suo così come nell'altrui presente uno specifico esercizio di condotta (che deve essere creduto) virtuoso e meritorio (cfr. Strong 1979).

3.2 Dilatare il tempo, allontanare il *nirvāṇa*, pensare il presente: il *bodhisatta* della/nella società

A questo punto, però, si vuole porre maggior attenzione proprio sulla latenza temporale del *nirvāṇa*, ovvero di quello che è posto come il fine ultimo della pratica buddhista, poiché proprio su questo effetto dilatante si vuol scorgere l'innesto di una ben più cogente dinamica istitutiva dei *jātaka*. L'itinerario narrativo delle vicende, infatti, posticipando di fatto l'immediato avvento del *nirvāṇa* e inibendo la volontà stessa di raggiungerlo, pone temporalmente il ripetersi del legame karmico di un individuo sempre entro una dimensione immanente e sociale nella quale dover pensare e, quindi, dover agire. Da ciò consegue che la componente etico-retributiva del *karma* e la legge del Buddha assumono una rilevanza che deve essere ritenuta necessariamente pubblica e (in) comune, teatro reale dell'azione retta che si deve compiere.

Se è la società stessa che viene ora ad essere pensata come un'organizzazione a struttura karmica comune e temporalmente reiterata, non solo l'ideale ascetico buddhista di allontanamento dal mondo trasla e si mesco-

la nella realtà del quotidiano,[36] ma è la stessa pratica buddhista che può divenire formula agglutinante e ordinante per l’intera collettività.[37] Come affermato da Walters: «In the *Jātaka*, the Buddhist community is one huge interconnected karmic web transmigrating together across time toward a group fruition of all the good karma combined, realized in salvific participation in the Buddha’s own intimate community» (2003, p. 14). Ma da questo deriva un ben più cogente esito: «that even political communities have karmic dimensions (or that even karma has a political dimension)» (p. 29).

È facile, quindi, concepire la pervasività che un tale reticolo normo-narrativo permette di mettere in gioco e l’esito consensuale e sociale che da esso si è originato. Il risultato provocato dalla messa in moto della figura esemplare del futuro Buddha, col suo innesco sociale, o meglio, socializzante, va visto, dunque, nelle possibilità strategiche, ideologiche e politiche che ha saputo garantire. Ma, su questo punto nodale, si tornerà con attenzione nell’ultimo paragrafo.

Ciò che si vuole per ora ribadire è che solo attraverso il mezzo narrativo del *bodhisatta* e dell’‘eucronia bodhisattvica’, intesa come la fondata percezione di una temporalità virtuosa che deve necessariamente trascorrere prima della liberazione, il meccanismo normativo si è potuto instaurare e diffondere come possibilità cognitiva e fattuale.

A sostegno di quanto fin qui espresso, merita richiamare alcuni studi storico-filologici che mostrano elementi testuali a conferma dell’immissione, del riconoscimento e dell’attuazione pratica del sistema logico-rappresentativo proposto dai *jātaka*.

La prima di queste indagini riguarda l’evoluzione della prassi dell’*arahant*, ovvero della figura di monaco in grado di ottenere l’‘illuminazione’ come riflesso dell’esperienza dei primi discepoli del Buddha (cfr. Bond 1984). In essa si mostra come vi sia, nel procedere storico dell’attività speculativa Theravāda, un continuo aumento degli stadi intermedi di realizzazione cui l’*arahant* può aspirare. Persino per questa figura esemplare di asceta, quindi, viene a costituirsi un percorso progressivo e molteplice di esistenze dove il *nirvāṇa* si rende impossibile da conseguire nell’immediato.

36 Recenti sono le indagini di Clarke (2014) che ben documentano la stretta contiguità fra le comunità monastiche (afferenti alle varie scuole buddhiste) e le comunità laiche di riferimento. Tali studi evidenziano che lo scambio di beni pratici e simbolici fra le due realtà non solo era pratica comune e riconosciuta, indirizzata ad una sorta di continua e incessante osmosi, ma era soggetta a una continua opera di controllo e sorveglianza normativa.

37 A riprova di quanto detto, è interessante notare che, a differenza dell’‘impermanenza’ del sé (pāli: *anicca*, sanscrito: *anitya*) posto come assunto fondante del buddhismo, le vicende *jātaka* vogliono portare a considerare come reiterate e reiterabili le medesime relazioni sociali che gli stessi individui esperiscono. Se nelle ‘storie del passato’ il Buddha ha a che fare con personaggi che nelle ‘storie del presente’ si rivelano essere sempre i suoi discepoli e famigliari più stretti, nel medesimo istante si consegna il senso di una realtà collettiva da vivere virtuosamente poiché ontologicamente destinata a riproporsi.

Allo stesso modo, nella tarda produzione commentariale in lingua pāli, ci si trova di fronte ad un'emblematica classificazione tripartita relativa allo stesso *status* di *bodhisatta* (cfr. Skilling 2002). La significativa suddivisione mette in rapporto le diverse capacità di consapevolezza acquisite degli individui che hanno scelto il percorso del 'non-ancora-Buddha' e i sempre più dilatati tempi di attesa in vista della futura 'estinzione'.

In entrambe le analisi ciò che si riscontra è la dilazione dell'avvento del *nirvāṇa* in 'età' (pāli: *kappa*) 'incalcolabili' (pāli: *asaṅkheyya*), mentre ciò su cui si pone assoluta attenzione è l'idea di rinascita che necessariamente dà preminenza all'atto meritorio da svolgersi nella società. A tal proposito le conclusioni a cui giunge Bond sono chiare: «as the social base of the tradition became broader, there would have been a need for goals and means of salvation open to the monk and laity who were involved in society, viz., a gradual path» (1984, p. 239).

Ebbene, quello che questi studi permettono di rilevare – oltre alla considerevole prova che nel contesto classico Theravāda i due percorsi proposti, quello dell'*arahant* e quello del *bodhisatta*, erano di fatto entrambi percorribili e avviabili –,[38] è che tali ordinamenti seriori mostrano l'uso accertato del dispositivo narrativo della reiterazione temporale delle rinascite e della promessa della realizzazione istituiti attraverso i racconti *jātaka*. In definitiva, dietro il concetto di *vaghezza* temporale necessaria alla 'liberazione' si mostra il mezzo narrativo che garantisce la codifica delle aspettative personali e il simultaneo sorgere di un apparato normativo che conduce il comportamento del singolo a conformarsi alla matrice promettente stabilita dall'istituzione buddhista.[39] È qui che il potenziale insito in ogni pronunciamento sul 'non ora' e sul 'non ancora' – il quale diviene subito ammonimento a quel 'preoccuparsi del futuro' così carico anche di valenze emotive –, organizza antropologicamente ciò che il singolo incorpora come una propria specifica intenzionalità di condotta, sempre saldata alla dimensione proiettiva e progettuale di sé. È nella totale aderenza di soggettività, temporalità e norma che il ruolo del *bodhisatta* struttura la sua capacità

38 Problematica è la questione, in ambito pāli, dell'effettiva possibilità di diventare un *bodhisatta* da parte di un comune individuo. In assenza di un Buddha nell'età presente – da qui la necessità di postulare il 'Buddha del futuro' Metteyya (cfr. Anālayo 2010a, pp. 95-128) –, mancherebbe di fatto il riconoscimento 'ufficiale' e, dunque, la qualifica per l'avvio all'incarico suddetto. In realtà, oltre a riscontrare evidenze testuali ed epigrafiche che attestano la presenza di *bodhisatta* in attività (cfr. Harvey 2007; Appleton 2010, pp. 103-108), specialisti d'area hanno confermato il trasversale esercizio del percorso del *bodhisatta* da parte di monaci e devoti laici (cfr. Walters 1997; Strong 2011, pp. 185-186).

39 Per carpire tutta la valenza performativa che il tema della 'vaghezza' sa disporre nei testi qui considerati si invita a leggere, quasi in sinossi, l'analisi di Endo (1997, pp. 243-266), per quanto riguarda la varianza testuale sulla durata incalcolabile della 'carriera del *bodhisatta*', e le riflessioni di Luzzati (1999), per quanto concerne il concetto di 'vago' come importante elemento e strumento giuridico-normativo.

epistemica di presa sull’individuo sia esso afferente alla realtà monastica, sia a quella laica. Messo in luce un tale apparato dossologico e normativo, quindi, diviene facile intuire come il *bodhisatta* finisca per legittimare la capacità da parte dell’istituto buddhista di un più effettivo intervento ordinante sulla collettività.

3.3 Il *bodhisatta* come erogatore etico: a proposito dei rapporti fra particolare, universale, iper-valoriale

A questo punto, riconosciuta l’importanza della modellizzazione temporale che il dispositivo narrativo *jātaka* riesce a costruire nel racconto e a istituire nei riceventi, si può procedere nel definire la *caratterizzazione* che del *bodhisatta* si fa nelle storie. Ciò a dire che, configurata la facoltà di proiettarsi entro un piano temporale programmatico, si tratta ora di valutare la peculiare ‘coloritura’ e valenza etica che l’esempio del *bodhisatta*, per mezzo del contenuto valoriale insito nelle ‘perfezioni’, ha garantito all’intero percorso esperienziale.

In tutte le vicende della collezione *jātaka* il ‘non-ancora-Buddha’ si costituisce a personaggio principale che esprime il verso dell’azione narrativa. È chiaro che l’attività che caratterizza il protagonista dei *jātaka* è resa necessariamente come unica e particolare nello svolgersi di ogni singolo episodio o storia. Tuttavia, come si è già visto a riguardo del piano temporale disposto in quella che si è chiamata la ‘forma del *jātaka*’, l’azione si mostra, in realtà, come paradigmatica e compresa entro specifiche modalità reiteranti. Tutte le azioni compiute dal *bodhisatta*, infatti, corrispondono e rientrano in schemi categoriali di produzione etica chiamati *pāramī*. Ogni singolo *jātaka*, dopotutto, esibisce se stesso come caso particolare di una delle dieci possibili *pāramī*.[40]

Da ciò consegue che, a livello generale della collezione delle storie *jātaka*, vi è da scorgere un macchinario narrativo che, in associazione con una peculiare forma temporale che struttura l’ordine e le conseguenze degli eventi, eroga e somministra la giusta prospettiva valoriale da dare a tali eventi e alle azioni che li determinano. Vi è, quindi, una mutuo fondarsi dell’azione che si rende virtuosa poiché v’è una categoria valoriale che la comprende e la legittima e, di riflesso, del valore che si fa tale perché v’è

40 Va da sé che il processo di sistematizzazione delle classi valoriali *pāramī* è avvenuto nel corso del tempo e dietro una continua opera di affinamento e coordinazione con le storie *jātaka* che, di volta in volta, venivano riconosciute e proposte come legittime. Come affermato anche da Appleton (2010, pp. 25-26, 98-103), sebbene solo nel commento in prosa del *jātaka* vi sia il palesamento di una relazione stretta con una relativa *pāramī*, la probabile originaria compresenza di parte poetica e parte prosastica e la presenza nelle *gāthā* di un lessico a tinte fortemente etiche confermano la primaria importanza che le ‘perfezioni’ hanno avuto per la definizione e lo sviluppo del genere *jātaka*.

un'azione che lo esprime. Ma è appunto in questa reciproco legame, dove giungono a saldarsi azione particolare e valore universale, che vengono a costituirsi le ideal-tipiche categorie cognitive, assiologiche e normative a disposizione degli agenti.[41] La stringente logica narrativa ha, dunque, conseguenze telluriche sul fondare un'idea di condotta che si rende persuasiva e prescrittiva in senso universale proprio attraverso la *caratterizzazione* edificante del *bodhisatta*.[42]

Per dare esempio di quanto si è detto è bene rivolgersi ad un *jātaka* in cui il caso particolare del *bodhisatta* pare proprio debba essere inteso nella prospettiva universale dei valori da riconoscere e, nel medesimo istante, da riversare in senso pratico nelle relazioni prossemico-sociali.

In *Sivijātaka* (*Jātaka* 499),[43] il sovrano e *bodhisatta* Sivi, è un retto governante. La vicenda, in sintesi, vuole che la divinità Sakka, camuffata da cieco brahmano, metta alla prova la nota generosità del re chiedendo allo stesso uno dei suoi occhi. Nonostante la contrarietà dei sudditi, Sivi accetta di buon grado la possibilità di mostrare la sua virtù e, dopo aver donato entrambi gli occhi, guadagna la facoltà della visione divina. È però nella parte conclusiva della storia che la retorica narrativa si mostra nella sua più chiara formulazione prescrittiva e istituente. Dopo aver convocato tutte le corporazioni sociali (*sabbaseniyo sannipātetvā*), infatti, il sovrano impartisce, nelle *gāthā* canoniche, il seguente precetto (*dhammaṁ desento*):

> Non c'è nulla di superiore alla generosità in questa vita da (uomini) mortali,
> avendo io dato un occhio da uomo ne ho ottenuto uno sovrumano.
> Quindi, dopo aver appreso ciò, o popolo (di Sivi), donate e [poi] beneficiate.
> Avendo dato e fruito al meglio delle [vostre] possibilità, guadagnate integerrimi il cielo.[44]

41 Sulla logica che unisce particolare-universale (*token-type*), così come si determina nella disposizione ordinata degli enunciati linguistici, e sulle relative categorie cognitive che si istanziano, si rimanda alle analisi del linguista Jackendoff (1987, pp. 135-159) e al cospicuo dibattito narratologico che da questo studio si è originato.

42 Nel senso qui proposto vanno anche le analisi condotte da Black e Geen (2011) sui molteplici e reiterati *usi* del personaggio letterario nei testi religiosi e sulle potenzialità insite nel ruolo narrativo nel contesto intellettuale sudasiatico classico. Invece, per quanto riguarda la capacità del testo di creare un costrutto cognitivo-inferenziale tale da ingiungere le ragioni e le disposizioni proprie di un ruolo attanziale ad un destinatario reale si rinvia alle considerazioni di Margolin (2007).

43 *Jātaka*, 4, 401-412. L'importanza e il grado di diffusione di questo *jātaka* sono innegabili. Oltre alle rappresentazioni artistiche rinvenibili ad Ajaṇṭā e nell'arte del Gandhāra, il racconto, nelle sue varianti, è confluito nella collezione *Avadānaśataka* e nella raccolta sanscrita *Jātakamālā* di Ārya Śūra fino a trovare espressione in numerose versioni cinesi.

44 *Jātaka*, 4, 412: *na cāgamattā param atthi kiñci maccānaṁ idha jīvite | datvā mānusaṁ*

Quello che si esplicita nel pronunciamento regale appena letto appare alla stregua di un pragmatico e legittimo richiamo all'utile insieme individuale e sociale, mentre l'esempio iperbolico del *bodhisatta* è riportato entro linee di effettiva possibilità pratica attuabili da chiunque. Infatti, la genesi dell'auspicata azione del donare, a qualsiasi grado, deriva dalla stretta relazione significante con la classe valoriale di cui il *bodhisatta* – quindi l'istituto buddhista che lo formula –, si fa erogatore. In altri termini, l''azione generosa', la 'generosità', l''essere generosi' e il 'diventar virtuosi' vengono compresi e resi dipendenti l'un l'altro entro il 'rigor di logica' della narrazione. Da questo reciproco fondarsi, l'azione del *bodhisatta*, sempre compresa nell'alveo della correttezza fissata da una 'perfezione' di riferimento, finisce per diventare, infine, attuazione ordinaria, comune e pubblica doverosa per l'intera compagine sociale.

Nel medesimo verso procede anche *Seyyajātaka* (*Jātaka* 282), dove l'esempio e le parole del sovrano *bodhisatta* invitano tutti a godere del bene che può scaturire dalle relazioni vissute in senso virtuoso. Si legge nelle *gāthā* canoniche e nei versi che precedono la fine del racconto:

> La componente migliore è colui che [mette in] pratica il meglio,
> avendo trattato con [benevole] vicinanza uno [io ho] preservato cento [uomini] dall'esser uccisi.
> Trattando tutto il mondo con [benevole] vicinanza, una volta morti, non andrete soli in cielo, udite ciò popolo di Kāsi!
> Con la coltivazione della benevolenza verso la moltitudine il *bodhisatta* spiegò [cos'è] la virtù [...].[45]

Da qui, dunque, è possibile intendere e considerare le 'perfezioni' di cui il ruolo del *bodhisatta* si fa portatore alla stregua di '*hypergoods*', ovvero categorie etiche che consentono la costruzione e la condivisione delle strutture di giudizio, degli schemi d'azione e delle strategie di condotta che chiunque può e deve compiere e diffondere attraverso le relazioni sociali.[46] Comprese sotto questa nuova luce teoretica le *pāramī* procurano e

cakkhuṁ laddham [*me*] *cakkhuṁ amānusaṁ* | *etam pi disvā Sivayo detha dānāni bhuñjatha* | *datvā ca bhutvā ca yathānubhāvaṁ aninditā saggam upetha ṭhānan ti*. Interessante la polisemia di *yathānubhāvaṃ* che, nelle molte ricorrenze pāli, rende sia l'agire entro le proprie possibilità, sia in accordo con uno specifico modello (spesso legato alla dimensione regale).

45 *Jātaka*, 2, 402: *seyyaṁso seyyaso hoti yo seyyam upasevati* | *ekena sandhiṁ katvāna sataṁ vajjhe amocayiṁ* | *tasmā sabbena lokena sandhiṁ katvāna ekako* | *pecca saggaṁ na gaccheyya, idaṁ suṇotha Kāsayo* [...] *evaṃ Mahāsatto mahājanassa mettābhāvanāya guṇaṁ vaṇṇetvā* [...].

46 *Hypergoods*, nelle proposte teoretiche di Taylor (1989, pp. 62-90), sono, di fatto, nuclei di significazione narrativa che determinano le categorie morali entro le quali valutiamo *il* e agiamo *nel* mondo. Essi sono specifici valori paradigmatici che: «not only are incomparably more important than others but provide the standpoint from which these must be weighed, judged, decided about» (p. 63).

prescrivono il criterio morale che stabilisce *perché* le azioni e le preferenze del *bodhisatta* sono giuste e motivate e *perché* devono essere in un certo qual modo imitate. In ultima istanza, le *pāramī*, ora meglio traducibili con il termine di 'iper-valori', permettono il transito continuo di disposizioni, princìpi di valutazione e parametri morali fra narrazione e definizione costitutiva d'identità.

4 *Jātaka* come *conceptual blending*: inventare il 'comune' tra monastico e mondano

A questo punto, definito lo strumento *jātaka* come fondatore di *temporalità* e *caratterizzazione* etica dentro e fuori dal racconto, è bene concludere l'analisi qui condotta rivolgendo l'attenzione ad alcuni esempi di intervento nelle relazioni sociali che le storie del *bodhisatta* hanno inteso esercitare.[47]

Come si è cercato di mostrare, la stringente logica normo-narrativa insita nei racconti si rivolge, in ultima istanza, all'intera 'comunità del Buddha'. In questa sorta di tensione progettuale nel verso collettivo vi è, tuttavia, da riconoscere la capacità determinata dalla narrazione di intersecare e combinare disposizioni, competenze e pratiche tanto della comunità monastica (pāli: *saṅgha*), quanto della collettività laica composta da devoti e devote (pāli: *upāsaka*/*upāsikā*). Come di fatto mostra la stessa distinzione formale che i *jātaka* sono venuti ad assumere fra 'storia del presente' e 'storia del passato', con il passaggio continuo di questioni inerenti la realtà monastica del Buddha e soluzioni rimandate al passato sociale del *bodhisatta*, si son voluti connettere ambiti e piani simbolici diversi così da rendere più omogenee le proposte di condotta, più cogenti gli intenti di diffusione sociale delle stesse e, da qui, favorire l'osmosi continua di beni pratici e simbolici entro le diverse dimensioni collettive.

Prendendo come spunto alcune illuminanti riflessioni di Ohnuma (1998), ciò che si intende mostrare è ancora la potenzialità insita nelle dinamiche

47 È utile accennare, senza esaurire in questa sede la spinosa questione, allo stretto legame esistente tra la produzione che si è fatta dell'opera agiografica buddhista e la diffusione di specifiche istanze politiche da parte dei detentori del potere politico. Non sorprende, infatti, che lo sviluppo incrementale delle vicende *jātaka* sia storicamente da collocare a partire dal potentato di Aśoka Maurya, sovrano che si vuole protettore e fautore della dottrina del Buddha. Da qui è possibile pensare come l'opera agiografica abbia favorito la necessaria simbiosi fra agenzie religiose e gruppi di potere, soprattutto in un contesto storico dove l'agone politico era giocato entro i gradi di consenso necessari alla creazione e al mantenimento dell'ordine. Di fatto, il dato agiografico, non separato dal dato geografico, punta a diffondere un 'dover essere' sempre congiunto ad un 'dover appartenere' comunitario. Ciò che si è puntato a sfruttare della biografia del Buddha è, quindi, l'efficacia aggregante per l'intera collettività e l'effetto accumulatore di risorse semiotiche e fisiche sul territorio (si pensi, a riguardo, al fiorire di *stūpa* e siti di pellegrinaggio legati alle vicende del Buddha e patrocinati dai vari potentati locali) (cfr. Walters 1997; Appleton 2007; Neelis 2010, pp. 27-34, 65-78).

del racconto *jātaka* di unire e mescolare contesti narrativi diversi così da originare nuovi regimi semantici e disporre inedite soluzioni pratiche per i riceventi.[48]

In questo senso, diversi sono i racconti che organizzano per la componente laica della comunità nuovi e specifici princìpi di condotta da praticare. Princìpi, è bene sottolineare, che implicano l'attivo e dinamico esercizio etico e non la sola astensione e rinuncia da particolari attività così come imposte dalle classiche virtù del laico (*pañca sīlani*) trattate nei *sutta* canonici. Ancora la particolare posizione narrativa del *bodhisatta*, in qualità di sovra-erogatore mediale posto tra ordine mondano e proiezione gloriosa, rende ogni pronunciamento normativo più preciso, inerente, socialmente mirato, ma nello stesso tempo forte della designazione legittimante che si fa oggettiva e universale.

Nelle *gāthā* di *Vidhurapaṇḍitajātaka* (*Jātaka* 545), il saggio consigliere regale Vidhura, il *bodhisatta* nel racconto, interrogato su molte questioni di rilevanza pubblica, rivolge istruzioni per definire i doveri del capofamiglia (*gahaṭṭha*) non difformi dalle qualità del monaco e in sintonia con le norme e i valori disposti dalla tradizione socio-giuridica brahmanica:

> [Il capofamiglia] non sia promiscuo, non goda da egoista delle primizie, non si dedichi a cose futili, tutto ciò non accresce la saggezza. [Sia] virtuoso, completo nel dovere, diligente, capace di discernere, umile, sensibile, amorevole, gentile nei modi e affettuoso. [Sia] disponibile verso gli amici, generoso nello scambio, pronto all'intesa e sempre bendisposto a supportare con cibo e bevande brahmani e asceti. [Sia] desideroso [di rispettare] il *Dhamma*, preservi ciò che è stato appreso, sempre incline a fare domande e onorato di seguire i virtuosi ben istruiti. [...] Così, libero da sofferenza, un uomo che segue la vera dottrina non si affligge quando, dopo la morte, raggiunge l'altro mondo.[49]

Inoltre, in molti *jātaka* si vuole valorizzare ed estendere a tutta la collettività la pratica dell'*uposatha* come ricorrenza temporale fissa nella quale aumentare l'osservanza dei precetti e delle pratiche di donazione.[50]

48 Recente è l'indagine, condotta tra scienze cognitive e teoria narrativa, sul *conceptual blending*: la possibilità di creare nuovi spazi di significazione logico-pratica a partire dall'intreccio di già definiti ambiti narrativi e concettuali. A proposito si veda il testo apripista di Turner (1996) e le nuove prospettive di ricerca in Hartner e Schneider (2012).

49 *Jātaka*, 4, 286-287: *na sādhāraṇadār' assa, na bhuñje sādum ekato, na seve lokāyatikaṁ, n'etaṁ paññāya vaddhanaṁ | sīlavā vattasampanno appamatto vicakkhaṇo nivātavutti atthaddho surato sakhilo mudu | saṁgahe tāva mittānaṁ saṁvibhāgī vidhānavā tappeyya annapānena sadā samaṇabrāhmaṇe | dhammakāmo sutādhāro bhaveyya paripucchako sakkacca payirupāseyya sīlavante bahussute* [...] *avyāpajjho siyā evaṁ saccavādī ca māṇavo asmā lokā paraṁ lokaṁ evaṁ pecca na socatîti.*

50 Fra i numerosi esempi riguardo all'osservanza laica dell'*uposatha* si segnalano le chiare istruzioni presenti in: *Jātaka*, 1, 96: *te* [...] *vihāraṁ gantvā dhammaṁ suṇanti dānaṁ den-*

Nell'ottica dell'istanza di universalizzazione della dottrina buddhista non deve affatto sorprendere l'introduzione di un comune dispositivo di intercalazione calendariale – fondamentale per la gestione della comunità monastica e ora prospettato anche per il laico –, capace di saldare lo scorrere del tempo ordinario all'esercizio meritorio delle virtù.

Sul medesimo versante, in una serie di importanti *jātaka* si riscontra un ulteriore e interessante tema narrativo: il *bodhisatta*, in qualità di retto sovrano, conduce tutta la compagine sociale alla conversione, alla fondazione di una rinnovata e virtuosa comunità e, infine, alla rinascita gloriosa.[51] Questa è la sintesi offerta in *Cullasutasomajātaka* (*Jātaka* 525):

> Attraverso quel percorso, il *bodhisatta* entrò nel luogo predisposto e si ordinò per primo. Poi egli ordinò il resto [dei suoi sudditi] e, nel seguito, molti altri ne entrarono a far parte. [...] Dopo aver seguito i suoi precetti, questa comunità di saggi fu infine destinata al reame di Brahma.[52]

Il *topos* narrativo dell'ingresso in un preciso *ordo ordinatus* va visto nel senso poietico-normativo sin qui indagato, dove è l'*ordo ordinans* Theravāda che pone e propone, di fatto, l'inclusione delle componenti sociali entro un progetto di ridefinizione delle pratiche e delle aspettative comuni. Così, anche l'itinerario logico-rappresentativo del sovrano che si fa virtuoso (*dhammikarāja*) poiché compreso nelle disposizioni del *bodhisatta*, e che per questo si rende capace di guidare tutto il regno a prosperare sia nel *qui-e-ora* samsarico, sia in visione di successive e illustri rinascite, mostra la prospettiva sociale e, ancor di più, l'utilizzo politico che si è cercato di garantire e veicolare attraverso lo strumento *jātaka*.[53]

ti sīlaṁ rakkhanti uposathakammaṁ karonti; *Jātaka*, 3, 52: *te pi cattāro paṇḍitā samaggā sammodamānā sīlaṁ pūretvā uposathakammaṁ katvā yathākammaṁ gatā*.

51 Sul tema si segnalano anche i seguenti racconti: *Kurudhammajātaka* (*Jātaka* 276); *Rājovādajātaka* (*Jātaka* 334); *Bhikkhāparamparajātaka* (*Jātaka* 496); *Sarabhaṅgajātaka* (*Jātaka* 522); *Mahābodhijātaka* (*Jātaka* 528); *Mūgapakkhajātaka* (*Jātaka* 538).

52 *Jātaka*, 5, 191-192: *Mahāsatto tena maggena taṁ assamaṁ pavisitvā paṭhamaṁ sayaṁ pabbajitvā pacchā sese pabbājesi, aparabhāje bahū pabbajiṁsu* [...] *so pi isigaṇo tassa ovāde ṭhatvā Brahmaloka-parāyano ahosîti*. Sulla valenza politica del termine *gaṇa* si veda Thapar 2002, pp. 137-150.

53 La questione relativa alla definizione di una peculiare 'sovranità bodhisattvica' necessita di una ben più ampia e attenta analisi rispetto allo spazio che qui si può dedicare ed è strettamente legata al tema già accennato delle istanze politiche associate alla produzione agiografica sulla vita del Buddha. Basti però dire che è nel verso di una concreta *Realpolitik* che, nei *jātaka*, si dà attenta descrizione delle 'dieci norme di condotta del re' (*dasarājadhamme*) come riflesso delle *pāramī* del *bodhisatta*. Infatti, se si analizzano entro le linee d'indagine parti in prosa e *gāthā* canoniche contenute nei *jātaka*, è chiara la presenza di un persuasivo impianto normo-narrativo che vuole condurre il sovrano ad incarnare la norma del *bodhisatta* così che egli possa pensarsi in grado di governare virtuosamente l'intero complesso sociale. A tal proposito si legge, ad esempio, nelle *gāthā* di *Mahābodhijātaka*

Per quanto concerne la figura del monaco, invece, si punta a stabilire una sorta di ridefinizione dei rapporti che egli deve instaurare e mantenere, in senso mediale, con le complesse dinamiche della collettività. Il motivo è presto inteso: dal momento in cui l'agenzia religiosa buddhista viene progressivamente a costituirsi come centro di potere simbolico e geo-politico ciò che si determina per l'istituto monastico e per coloro che ne fanno parte è la necessità di gestire e regolare la complessa realtà contingente (cfr. Bailey, Mabbett 2003, pp. 161-195, 215-256; Freiberger 2006). In particolare, poiché l'istituto monastico si trova a dover governare le relazioni sociali in 'entrata' (il monaco proviene sempre da un ambiente sociale dal quale spesso fatica ad affrancarsi) e in 'uscita' (laddove il contesto della comunità laica rimane il bacino dove impostare le strategie di reclutamento dei novizi e di ottenimento dei beni primari) l'utilizzo del dispositivo normo-narrativo *jātaka* si rivela ancora il mezzo per adeguare, dilatare e legittimare nuove forme di condotta.

In ragione di ciò, i racconti qui presi in considerazione rimangono gli unici testi in lingua pāli a trattare e a risolvere la notevole questione della pietà filiale e dell'obbligo di dare sostentamento ai propri genitori da parte del monaco (pāli: *bhikkhu*)(cfr. Schopen 2007).[54] Il tema relativo al prendersi cura dei propri famigliari risulta, infatti, uno fra gli argomenti nodali dibattuti e tuttavia differentemente risolti dai testi buddhisti delle varie scuole.[55] La complessità e la varianza delle soluzioni offerte, pertanto, sono indice dell'importanza e urgenza che la definizione del ruolo del monaco nella società ha rappresentato per i diversi istituti buddhisti. Dunque, il fatto che proprio entro i *jātaka* si pervenga ad una peculiare soluzione del

(*Jātaka* 528): «Se un toro procede nella giusta direzione durante la transumanza, tutta la mandria procede nello giusto senso sotto la [sua] retta sorveglianza. Nel medesimo verso, tra gli uomini, se colui che è considerato il migliore segue il *dhamma* tutti gli altri fanno lo stesso. Tutto il regno è felice se il re è giusto [se (e)segue il *dhamma*]». *Jātaka*, 5, 242: *gavañ ce taramānāṁ ujuṁ gacchati puṅgavo sabbā tā ujuṁ gacchanti nette ujugate sati | evam evaṁ manussesu yo hoti seṭṭhasammato so ce pi dhammaṁ carati pag eva itarā pajā, sabbaṁ raṭṭhaṁ sukhaṁ seti rājā ce hoti dhammiko*. Dietro il chiaro intento prescrittivo dei racconti come quello appena presentato si rileva la volontà di sfruttare la sinergia fra potere del testo e potere politico reale, ovvero fra il potere simbolico che l'agenzia religiosa buddhista sa offrire e il potere effettivo che i potenziali detentori del monopolio politico possono mettere in campo e rendere legittimo e autorevole proprio a mezzo di tali narrazioni.

54 La gratitudine e la reverenza da accordare ai propri genitori è formula riconosciuta in alcune porzioni del Canone pāli come ad esempio: *Dīgha-nikāya*, 3, 188-189 (*Sīgālovāda-sutta*); *Aṅguttara-nikāya*, 1, 61-62 (*Kataññu-sutta*); *Aṅguttara-nikāya*, 3, 43-44 (*Putta-sutta*); *Aṅguttara-nikāya*, 3, 45-46 (*Ādiya-sutta*); *Itivuttaka*, 109-111 (*Sabrahmaka-sutta*). Tuttavia, in nessuno di questi testi si pone un problema d'ordine pratico per il monaco e, soprattutto, si ingiunge allo stesso di dover risolvere lo stato di indigenza dei propri congiunti. Sulla questione si riscontra solo una citazione controversa in *Vinaya*, 1, 297-298 (*Cīvarakhandhaka*). Per l'elenco dei numerosi *jātaka* che trattano l'argomento si rimanda a Schopen 2007, p. 119 nota 30.

55 Riguardo ad alcune evidenti discontinuità testuali in riferimento a questo tema si veda: Anālayo 2010b, p. 19 e Clarke 2014, pp. 45-56.

problema mostra con chiarezza non solo la peculiare soluzione a cui la scuola Theravāda è giunta, ma la modalità e la performatività dei testi che hanno garantito la ridefinizione dei compiti 'sociali' del monaco.

Ora, facendo ricorso ad alcuni *jātaka*, si può vedere nel dettaglio come la narrazione ha saputo articolare la rete di significati e soluzioni tale da dirimere la questione relativa alla pietà filiale.

Nella 'storia del presente' di S*āmajātaka* (*Jātaka* 540) la norma originaria che proibisce ad un rinunciante di provvedere per un laico è così ricordata dal compagno di un monaco che, preoccupato per la sorte avversa accaduta ai propri genitori, intende porre fine al loro stato di indigenza:

> Amico, il Beato non consente di sprecare quanto è stato dato per devozione. Non fai cosa giusta a ridare ai laici quanto ti è stato dato per ossequio.[56]

In ragione di ciò, conscio dei propri doveri primari, il monaco è quasi convinto ad abbandonare la condizione di rinunciante per poter finalmente aiutare la famiglia d'origine. Egli, infatti, afferma:

> Io diventerò inadatto [allo *status* di rinunciante]. Che ne sarà [allora] della mia [scelta alla] rinuncia? Diventando [però] un capofamiglia, supportando i genitori e facendo atti di generosità, sarò destinato al cielo.[57]

A questo punto, benché il monaco riconosca la possibilità di praticare una vita irreprensibile e allettante anche nella posizione di laico, è il Buddha stesso che interviene a risolvere quella che percepisce essere una grave situazione di crisi. Volendo riportare un soggetto al legittimo ruolo di monaco, il Buddha dirime quello che sembra essere un vero e proprio stato di eccezione rimandando al suo stesso passato, ovvero ad una sua vita precedente, la possibilità di prendersi cura dei genitori indigenti. Si legge:

> «O *bhikkhu*, che [tipo di] laico intendi supportare?» domandò il Beato. «I miei genitori, Signore». Allora il Beato ebbe desiderio di sostenere la

56 *Jātaka*, 4, 71: *āvuso satthā saddhādeyyaṁ vinipātetuṁ na deti, tvaṁ saddhādeyyaṁ gahetvām gihīnaṁ dadamāno ayuttaṁ karosîti*. Come ricorda Schopen (2007, p. 117), nel contesto pāli è possibile riscontrare l'uso del termine *saddhādeyya* accostato al verbo *vinipāte* unicamente nel passaggio già citato di *Vinaya*, 1, 297-298. Tuttavia, il fatto che non si citi la formula autorevole presente nel *Vināya* pāli fa pensare ad un probabile primato temporale della soluzione offerta nel *jātaka*.

57 *Jātaka*, 6, 70: *abhabbo bhavissāmi, kiṃ me pabbajjāya, gihī hutvā mātāpitaro posetvā dānaṁ datvā saggaparāyano bhavissāmîti*. Interessante che nel seguito si citi *Saṃyutta-nikāya*, 1, 391-392 (*Mātiposaka-sutta*) nel quale il Buddha riconosce le giuste azioni di un brahmano laico – quindi non un *bhikkhu* –, che sostenta la propria madre. Il rimando al *sutta*, nella probabile volontà di legittimare ulteriormente il *jātaka*, rivela in realtà la portata innovativa di quest'ultimo.

> volontà di quello. «È bene, è bene!», così diede il benestare per tre volte. «Sei sul percorso [che è stato anche il] mio. Anche io, mentre operavo per procurarmi l'elemosina, mi presi cura dei miei genitori». Così quel *bhikkhu* ottenne l'autorizzazione. [Come] richiesto dai monaci, allora, il Buddha espose il senso della questione attraverso [il racconto delle] sue precedenti azioni.[58]

In queste ultime parole proferite dal Buddha risulta chiaro come sia l'operazione analogica veicolata dalla rappresentazione narrativa ad offrire la legittimazione ad una nuova, si potrebbe dire innovativa, modalità d'azione. Alla fine del *jātaka*, infatti, attraverso il pronunciamento del *bodhisatta*, il ruolo e lo *status* di rinunciante sono soggetti ad una netta ridefinizione deontica. Quello che diviene un inedito dovere monastico – il prendersi cura dei genitori –, viene ad assumere persino un carattere universale, una prerogativa comune e imprescindibile per l'intera comunità. Si legge nelle *gāthā* canoniche in chiusura di racconto:

> Qualunque uomo assiste i propri genitori [e ciò è] secondo la norma: perfino gli dei hanno cura di chi supporta i genitori. [...] [Gli dei] in questo mondo lo venerano e, in seguito, costui gode dei paradisi.[59]

Da questi esempi è facile cogliere come l'incremento narrativo articoli una specifica struttura di costruzione e ri-costruzione del senso. Ciò che nei testi si determina è un preciso intervento veridittivo e nomotetico relativo tanto alle vicende vissute dai personaggi interni alle storie, quanto alle possibilità e alle competenze di un qualunque soggetto posto fuori dal testo. Il duplice valore risolutivo e istituente viene, quindi, a diffondersi al di fuori dell'opera letteraria proprio grazie all'attività normo-narrativa che definisce il piano entro il quale può disporsi l'agire intenzionale di un qualsiasi individuo. È così che il carattere aggregante del pronunciamento normativo può essere erogato nel verso della comunità dei devoti universalmente intesa.

A conferma di quanto detto, è emblematico l'esempio e l'insegnamento agglutinante disposto dal *bodhisatta* in *Nandiyamigajātaka* (*Jātaka* 385). In questa storia la protezione della propria famiglia viene indicata come

58 *Jātaka*, 6, 71: *gihī bhikkhu posento ke posesîti pucchi, mātāpitaro bhante ti, tato satthā tassa ussāhaṁ janetukāmo hutvā sādhu sādhū 'ti tikkhattuṁ sādhukāraṁ datvā tvaṁ mayā gatamagge ṭhito, ahaṁ pubbe cariyaṁ caranto mātāpitaro posesin ti āha. So bhikkhu ussāhaṁ paṭhilabhi. Satthā tāya pubbacariyāya āvikaraṇatthaṁ bhikkhūhi yācito atītaṁ āharī.*

59 *Jātaka*, 6, 94: *yo mātaraṁ pitaraṁ vā macco dhammena posati devâpi naṁ tikicchanti mātāpettibharaṁ janaṁ* [...] *idh' eva naṁ pasaṁsanti, pecca sagge ca modatîti*. Tale formula la si ritrova, nelle sue varianti, in altre porzioni del canone ma limitata ai doveri del buon capofamiglia laico.

dovere del monaco così come, per analogia, la protezione del regno e dei sudditi deve essere compito preminente del sovrano. Infatti, mentre nella 'storia del presente' si mostra il bene che deriva dal tutelare la propria discendenza,[60] nella 'storia del passato' il *bodhisatta*, rinato con le sembianze animali di un cervo, istruisce lo stesso sovrano a estendere e assicurare tale pratica a tutti gli esseri:

> Il *bodhisatta*, così come narrato in *Nigrodhajātaka*, si assicurò che la protezione fosse garantita a tutti i cervi della foresta, agli uccelli che volano nel cielo e ai pesci che nuotano nell'acqua. Egli [quindi] stabilì il re entro le cinque virtù [e disse]: «Oh grande sovrano, ora che hai abbandonato la condotta riprovevole, sii retto nel governare il [tuo] regno attraverso le 'dieci norme di condotta del re', attraverso l'assenza di collera, l'equità e il *Dhamma*».[61]

Dietro questi esempi è facile riconoscere l'estensione onnicomprensiva verso la società e il portato politico che la modalità narrativa e istitutiva dei *jātaka* ha garantito. Conseguenza è che tutti i piani sociali vengono congiunti e normativamente riconsiderati attraverso la combinazione di competenze e poteri simbolici e pratici del sovrano che (e)segue le istruzioni del *bodhisatta*. È facile a questo punto comprendere quanto si è sin qui proposto: di considerare l'itinerario del *bodhisatta* come espressione di un dispositivo normo-narrativo per mezzo del quale è sempre possibile articolare e agganciare le aspettative/disposizioni degli utenti alle promesse/norme degli erogatori di condotta e viceversa. È così che il percorso del *bodhisatta* si fa strumento per la gestione di uno spazio 'in comune' capace, invero, di mescolare e governare all'occorrenza questioni e soluzioni dell'ambiente monastico e, insieme, della realtà laica. È qui, infatti, che il *bodhisatta* agisce, il ruolo del *bodhisatta* si impone e la via del *bodhisatta* si incardina: «In this polarity lies the making of the way. The way beside the world becomes the way in the world» (Pierce 1969, p. 254).

60 Cfr. *Jātaka*, 3, 270: *„sādhu sādhū bhikkhu porāṇakapaṇḍitām vaṁsaṁ pālesi, porāṇakapaṇḍitā hi tiracchānayoniyaṁ nibbattitvâpi matāpitunnaṁ jīvitaṁ adaṁsu"*.

61 *Jātaka*, 3, 273: *evaṁ Mahāsatto Nigrodhajātake vuttanayen' eva sabbesaṁ araññe migānaṁ ākāsagatasakuṇajalacaramacchānaṁ abhayaṁ dāpetvā rājānaṁ pañcasu sīlesu patiṭṭhāpetvā „mahārāja, raññā nāma agatigamanaṁ pahāya dasarājadhamme akopentena dhammena samena rajjaṁ kāretuṁ vaṭṭatîti"*.

5 Conclusioni

A seguito dell'itinerario argomentativo qui condotto appare chiaro che la 'messa in scena' dei racconti *jātaka* comporta una 'messa in senso' e, insieme, una 'messa in pratica' delle peculiari ragioni e azioni del loro protagonista: il *bodhisatta*. Per mezzo della logica narrativa che si è cercato di delineare, lo strumento narrativo *jātaka* genera la possibilità stessa di predisporre e imporre gli intenti e le finalità proprie della figura esemplare del 'non-ancora-Buddha' ai riceventi ideali delle storie. Se da un lato, quindi, è confermata l'assoluta normatività di uno specifico dispositivo narrativo, dall'altro si mostra il ricorso ad una continua estensione e revisione delle circostanze e delle azioni vissute dal 'risvegliato' così da aggiornare ed estendere l'esercizio di condotta e le pratiche di vita dei devoti. È, infatti, per mezzo della reiterazione di queste vicende che l'istituto buddhista Theravāda ha saputo tornare a *riconfigurare* l'azione del fondatore posta come primaria e innovativa al fine di *ridefinire* l'attività ordinaria del monaco. Ma ancora, in questo fenomeno istituente si è ravvisata una più cogente volontà progettuale: estendere all'intera comunità del Buddha, dunque all'intera compagine sociale, il relativo portato etico dei *jātaka*.

I racconti delle 'vite precedenti', intesi in questo senso, offrono uno straordinario laboratorio per tastare e valutare le discontinuità e, di conseguenza, le evoluzioni pratico-concettuali accorse entro il Canone pāli, finanche nei confronti delle sue sezioni esplicitamente normative (il *Vinaya* pāli). I testi qui indagati, tolti dal confinamento favolistico e moraleggiante nel quale sono stati a lungo inseriti, mostrano invero la continua e generativa attività nomotetica dell'istituzione nella spasmodica gestione della contingenza del reale. La scrittura agiografica, tutta giocata sui rimandi performativi e analogico-rappresentazionali stabiliti al fine di collegare la figura edificante ai corpi da edificare, mostra la stretta e fondante relazione che si instaura fra *bio*-grafia e *socio*-gonia, ovvero fra la scrittura sistematica di una forma di vita ideale e la definizione di quegli spessi strati di relazioni e azioni regolate che divengono le lenti collettive attraverso le quali vedere e leggere gli accadimenti del mondo. I *jātaka*, perciò, rendono la cifra del potere istituente del testo che innesca, permette, legittima e innova il sempre dinamico esercizio dell'autorità sull'uno e sulla moltitudine.

Bibliografia

Tutti i testi in lingua pāli sono da ricondurre alle edizioni disposte della Pāli Text Society.

Per i testi dei *jātaka* in lingua pāli si è utilizzato:

Fausbøll, Viggo [1877-1896] (2000). *The Jātaka together with Its Commentary.* 7 vols. Oxford: Pāli Text Society.

Agamben, Giorgio (1990). *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri.
Anālayo (2010a). *The Genesis of Bodhisattva Ideal*. Hamburg: Hamburg University Press.
Anālayo (2010b). «Once Again on Bakkula». *Indian International Journal of Buddhist Studies*, 11, pp. 1-28.
Anālayo (2012). «Canonical Jātaka Tales in Comparative Perspective: The Evolution of Tales of the Buddha's Past Lives». *Fuyan Buddhist Studies*, 7, pp. 75-100.
Appleton, Naomi (2007). «A Place for the Bodhisatta: The Local and the Universal in *Jātaka* Stories». *Acta Orientalia Vilnensia*, 8 (1), pp. 109-122.
Appleton, Naomi (2010). *Jātaka Stories in Theravāda Buddhism: Narrating the Bodhisatta Path*. Farnham: Ashgate.
Bailey, Greg; Mabbett, Ian (2003). *The Sociology of Early Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Bareau, André (1963-1971). *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et le Vinayapiṭaka anciens*. 2 vols. Paris: École française d'Extrême-Orient.
Black, Brian; Geen, Jonathan (2011). «The Character of 'Character' in Early South Asian Religious Narratives: An Introductory Essay». *Journal of the American Academy of Religion*, 79 (1), pp. 6-32.
Bond, George D. (1984). «The Development and Elaboration of the Arahant Ideal in the Theravada Buddhist Tradition». *Journal of the American Academy of Religion*, 52 (2), pp. 227-242.
Bourdieu, Pierre (1998). *Meditazioni pascaliane*. Milano: Feltrinelli.
Carroll, Noël (2002). «The Wheel of Virtue: Art, Literature, and Moral Knowledge». *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 60 (1), pp. 3-26.
Clarke, Shayne (2014). *Family Matters in Indian Buddhist Monasticism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
Collins, Steven (1998). *Nirvana and Other Buddhist Felicities*. Cambridge: Cambridge University Press.
Couture, André (1994). «A Survey of French Literature on Ancient Indian Buddhist Hagiography». In: Granoff, Phyllis; Shinohara, Koichi (eds.), *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*. Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 9-44.
Endo, Toshiichi (1997). *Buddha in Theravada Buddhism: A Study of the*

Concept of Buddha in the Pali Commentaries. Dehiwala: Buddhist Cultural Center.

Fludernik, Monika (2003). «Chronology, Time, Tense and Experientiality in Narrative». *Language and Literature*, 12, pp. 117-134.

France, Peter; St. Clair, William (eds.) (2002). *Mapping Lives: The Uses of Biography*. Oxford: Oxford University Press.

Freiberger, Oliver (2006). «Early Buddhism, Asceticism, and the Politics of the Middle Way». In: Freiberger, Oliver (ed.), *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*. New York: Oxford University Press, pp. 235-258.

Gombrich, Richard (1980). «The Significance of Former Buddhas in the Theravādin Tradition». In: Balasooriya, Somaratna et al. (eds.), *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. London: Gordon Fraser, pp. 62-72.

Gombrich, Richard (1998). «Organized Bodhisattvas: A Blind Alley in Buddhist historiography». In: Harrison, Paul; Schopen, Gregory (eds.), *Sūryacandrāya: Essays in Honour of Akira Yuyama*. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, pp. 43-56.

Harvey, Peter (2007). «The Bodhisattva Career in the Theravāda». In: Keown, Damien; Prebish, Charles S. (eds.), *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Routledge, pp. 83-87.

Herman, David (2013). *Storytelling and the Sciences of Mind*. Cambridge (MA): The MIT Press.

von Hinüber, Oskar (1996). *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin: Walter de Gruyter.

Jackendoff, Ray (1987). *Consciousness and the Computational Mind*. Cambridge (MA): The MIT Press.

Lamotte, Étienne (1988). *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śaka Era*. Trans. by Sara Webb-Boin; dir. by Jean Dantinne. Louvain: Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve.

Luzzati, Claudio (1999). «Le metafore della vaghezza». In: Comanducci, Paolo; Guastini, Riccardo (a cura di), *Analisi e diritto 1999*. Torino: G. Giappichelli Editore, pp. 117-130.

Mackenzie, Catriona; Atkins, Kim (eds.) (2008). *Practical Identity and Narrative Agency*. New York: Routledge.

Margolin, Uri (1999). «Of what Is Past, Is Passing, or to Come: Temporality, Aspectuality, Modality and the Nature of Literary Narrative». In: David Herman (eds.), *Narratologies: New Perspectives on Narrative Analysis*. Columbus: Ohio State University Press, pp. 142-166.

Margolin, Uri (2007). «Character». In: Herman, David (ed.), *The Cambridge Companion to Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 66-79.

Muzzioli, Francesco (2010). *Letteratura come produzione: Teoria e analisi del testo*. Napoli: Guida Editore.

Neelis, Jason (2010). *Early Buddhist Transmission and Trade Networks: Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*. Leiden: Brill.

Norman, Kenneth R. (1983). *Pāli Literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Ohnuma, Reiko (1998). «The Gift of the Body and the Gift of Dharma». *History of Religions*, 37 (4), pp. 323-359.

Ohnuma, Reiko (2007). *Head, Eyes, Flesh, and Blood: Giving away the Body in Indian Buddhist Literature*. New York: Columbia University Press.

Pierce, David C. (1969). «The Middle Way of the Jātaka Tales». *The Journal of American Folklore*, 82 (325), pp. 245-254.

Reynolds, Frank E. (1976). «The Many Lives of Buddha: A Study of Sacred Biography in Theravāda Tradition». In: Reynolds, Frank E.; Capps, Donald (eds.), *The Biographical Process: A Study in the History and Psychology of Religion*. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 37-62.

Reynolds, Frank E. (1997). «Rebirth Traditions and the Lineages of Gotama: A Study in Theravāda Buddhology». In: Schober, Juliane (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, pp. 19-39.

Ricœur, Paul (1986a). *La semantica dell'azione*. Milano: Jaca Book.

Ricœur, Paul (1986b). *Tempo e racconto*, vol. 1. Milano: Jaca Book.

Samuels, Jeffrey (1997). «The Bodhisattva Ideal in Theravāda Buddhist Theory and Practice: A Reevalutation of the Bodhisattva-Śrāvaka Opposition». *Philosophy East and West*, 47 (3), pp. 399-415.

Schechtman, Marya (1996). *The Constitution of Selves*. Ithaca: Cornell University Press.

Schneider, Ralf; Hartner, Marcus (eds.) (2012). *Blending and the Study of Narrative: Approaches and Applications*. Berlin: De Gruyter.

Schober, Juliane (1997). «Trajectories in Buddhist Sacred Biography». In: Schober, Juliane (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, pp. 1-15.

Schopen, Gregory (1997). «Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit». In: Schopen, Gregory, *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 23-55.

Schopen, Gregory (2005). «The Generalization of an Old Yogic Attainment in Medieval Mahāyāna *Sūtra* Literature: Some Notes on *Jātismara*». In: Schopen, Gregory, *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More Collected Papers*. Honolulu: University of Hawai'i Press, pp. 190-220.

Schopen, Gregory (2007). «The Buddhist *Bhikṣu*'s Obligation to Support His Parents in Two Vinaya Traditions». *The Journal of the Pali Text Society*, 19, pp. 107-136.

Shaw, Sarah (2010). «And That Was I: How the Buddha Himself Creates a Path between Biography and Autobiography». In: Covill, Linda; Roesler, Ulrike; Shaw, Sarah (eds.), *Lives Lived, Lives Imagined: Biography in the Buddhist Traditions*. Boston: Wisdom Publications, pp. 15-47.

Silk, Jonathan A. (2002). «What, if Anything, is Mahāyāna Buddhism?: Problems of Definitions and Classifications». *Numen*, 49, pp. 355-405.

Silk, Jonathan A. (2003). «The Fruits of Paradox: On the Religious Architecture of the Buddha’s Life Story». *Journal of the American Academy of Religion*, 71 (4), pp. 863-881.

Skilling, Peter (2002). «Three Types of Bodhisatta in Theravāda Tradition: A Bibliographical Excursion». In: *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodo Mori Edited by a Publication Committee*. Hamamatsu: Kokusai Bukkyoto Kyokai (International Buddhist Association), pp. 91-102.

Squarcini, Federico (2012). *Forme della norma: Contro l’eccentricità del discorso normativo sudasiatico*. Firenze: Società Editrice Fiorentina.

Strong, John (1979). «The Transforming Gift: An Analysis of Devotional Acts of Offering in Buddhist Avadāna Literature». *History of Religions*, 18 (3), pp. 221-237.

Strong, John (2011). «The Buddha as Ender and Transformer of Lineages». *Religions of South Asia*, 5 (1-2), pp. 171-188.

Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Thapar, Romila (2002). *The Penguin History of Early India: From the Origins to AD 1300*. London: Penguin Books.

Turner, Mark (1996). *The Literary Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Walters, Jonathan S. (1997). «*Stūpa*, Story, and Empire: Constructions of the Buddha Biography in Early Post Aśokan India». In: Schober, Juliane (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and South-East Asia*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, pp. 160-192.

Walters, Jonathan S. (2003). «Communal Karma and Karmic Community in Theravāda Buddhist History». In: Holt, John C.; Kinnard, Jacob N.; Walters, Jonathan S. (eds.), *Constituting Communities: Theravāda Buddhism and the Religious Cultures of South and South-East Asia*. Albany: SUNY Press, pp. 9-39.

Warder, Anthony K. (1967). *Pali Metre: A Contribution to the History of Indian Literature*. London: Pali Text Society.

Warnick, Bryan R. (2008). *Imitation and Education: A Philosophical Inquiry into Learning by Example*. Albany: SUNY Press.

Winternitz, Moriz (1928). «Jātaka Gāthās and Jātaka Commentary». *The Indian Historical Quarterly*, 4 (1), pp. 1-14.

Woodward, Mark R. (1997). «The Biographical Imperative in Theravāda Buddhism». In: Schober, Juliane (ed.), *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, pp. 40-63.

Annali di Ca' Foscari. Serie orientale
Vol. 51 – Giugno 2015

ISSN 2385-3042

Qiu Xiaolong's *Death of a Red Heroine* in Chinese Translation

A Macro-Polysystemic Analysis

Paolo Magagnin (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract Despite the literature available on the linguistic specificity of the works by Chinese authors writing in languages other than their native language, the observable phenomena in the Chinese translations of such works remain generally unexplored. In fact, the analysis of such Chinese-language renditions reveals complex phenomena at the level of linguistic hybridity, translation norms, and political and ideological interference, calling for a more in-depth description of the recontextualization undergone by the prototexts, and for a comprehensive analysis of the 'external politics' involved in the translation process. A brief outline of such factors, as exemplified by *Hong ying zhi si* (2003) – the Chinese translation of Shanghai-born writer Qiu Xiaolong's first English-language detective novel, *Death of a Red Heroine* (2000) – will be herein attempted. To do so, a representative range of linguistic and extra-linguistic features observable in *Hong ying zhi si* will be described and the relevant translation strategies will be commented upon. Finally, by adopting a macro-polysystemic model, a preliminary attempt will be made to reconstruct the network in which the Chinese translation of Qiu's novel is situated.

Summary 1. The 'Macro-Polysystemic Hypothesis' in the Analysis of the Chinese Translation of *Death of a Red Heroine*. – 2. Levels of Translation Change. – 2.1. The Local Setting. – 2.2. Idiomatic Expressions. – 2.3. Syntactic Factors. – 2.4. Intertextuality. – 2.5. Cultural Factors. – 2.6. Social, Historical, and Political Factors. – 2.7. Sexual References. – 3. A Reconstruction of the Macro-Polysystemic Network. – 3.1. Political Polysystem. – 3.2. Ideological Polysystem. – 3.3. Economic Polysystem. – 3.4. Linguistic Polysystem. – 3.5. Literary Polysystem. – 3.6. Translational Polysystem. – 4. Conclusion.

Keywords Qiu Xiaolong. *Death of a Red Heroine*. Crime fiction. Polysystem studies. Macro-polysystemic hypothesis.

1 The 'Macro-Polysystemic Hypothesis' in the Analysis of the Chinese Translation of *Death of a Red Heroine*

Qiu Xiaolong 裘小龙, born in Shanghai in 1953 and based in St. Louis, Missouri, since 1988, is typically known to the Euro-American readership for his English-language crime fiction series featuring Chief Inspector Chen Cao, of the Shanghai Police Bureau.[1] The series began in 2000 with *Death*

1 This is a revised and expanded version of the talk *Qiu Xiaolong's «Death of a Red Heroine»*

DOI 10.14277/2385-3042/19p

of a Red Heroine and includes eight books to date; the ninth book of the series, titled *Shanghai Redemption*, is scheduled for publication in September 2015. Qiu is also the author of the non-crime fiction book *Years of Red Dust* (2010), as well as a prolific poet, translator, and scholar.

A number of Qiu Xiaolong's crime novels have already been translated into Chinese over the years: in this article I will examine the Chinese version of the first book of the series, *Death of a Red Heroine*, translated by Yu Lei 俞雷 and prefaced by Qiu himself, published in 2003 under the title *Hong ying zhi si* 红英之死. The novel, set in 1990 Shanghai, focuses on the case of a beautiful young woman found dead in a canal in the outskirts of the metropolis: upon further investigation, it is found that the corpse is that of Guan Hongying, a clerk at Shanghai First Department Store, honored as a National Model Worker. Chief Inspector Chen Cao, in charge of the investigation, discovers that Guan has lived a double life, as a Party member selflessly dedicated to her work, and as a woman with strong sexual desires. The culprit appears to be Wu Xiaoming, the son of a high-ranking Communist Party official: despite the political obstructions, Chen eventually arrests the young man, who is hurriedly tried and executed. The scandal besmirches but does not damage the Party, and, in spite of his bitterness and disillusion, Chen Cao eventually earns a reputation as a trustworthy law enforcement official.

The analysis of *Hong ying zhi si* reveals complex phenomena in terms of the treatment of linguistic hybridity, translation standards, and political and ideological interference, calling for a more in-depth description of the process of recontextualization undergone by the prototext,[2] as well as for a more comprehensive analysis of the 'external politics' involved in the translation process. In order to illustrate such factors, a representative range of strategies adopted by the Chinese translator at different levels will be presented. In the final part of this article, a preliminary attempt will be made to reconstruct the network in which the metatext is situated, describing the impact of linguistic, translational, cultural, ideological, economic, political, and social factors on the translation process. To do so, I will resort to the macro-polysystemic model elaborated by Chang Nam Fung (2000, 2001), which expands the tools provided by polysystem theory to focus on the 'external politics' of translation, thus encompassing a variety of additional and changing factors involved in the making and handling of a product – in this case, the translated text.

Chang's 'macro-polysystem hypothesis' provides a theoretical frame-

and its Chinese Translation, presented at the EACS XIX Biennial Conference *Deconstructing China: New Experiences, New Vistas* (Paris, Université Paris Diderot, Paris 7; INALCO, 7 September 2012).

2 I will use herein the terms 'prototext' and 'metatext', proposed by Popovič (2006), instead of 'source language' and 'target language'.

work taking into account six polysystems in which the activities and products of literary translators are situated: within each of them, central and peripheral tendencies can be identified, advocated by different institutions, groups or individuals. The six polysystems described by Chang are: 1) the political polysystem (made up of institutions of power and marginalized groups); 2) the ideological polysystem (consisting of competing ideologies that exist within a given culture and are sponsored by different groups); 3) the economic polysystem (entailing the norms binding translation activities to certain economic principles); 4) the linguistic polysystem (requiring conformity to the norms of a specific language variety); 5) the literary polysystem (offering recognized literary models for translations to emulate); 6) the translational polysystem (arising from general concepts of translatability adopted in the receiving community, but often conflicting with the norms originating from the other polysystems) (Chang 2001, p. 321).

This framework, although somewhat simplified, nonetheless allows the researcher to reconstruct the overall normative model and to trace each phenomenon to its polysystemic source, thus emphasizing the power relations at play in the translation process (Chang 2001, p. 327).

2 Levels of Translation Change

2.1 The Local Setting

One of the most conspicuous changes observable in the passage from the prototext to the metatext is the fact that actual place names, as well as other proper names and details referring to the city of Shanghai (including the very name of the city, as well as names of streets, restaurants, shops, institutions, newspapers, and various landmarks), are systematically replaced by fantasy names, or occasionally deleted altogether, in the metatext.

The city of Shanghai is always referred to as *H shi* H 市 throughout the metatext, and all its toponyms undergo a similar treatment. In the very first pages, for instance, the Waibaidu Bridge becomes *Luoyang qiao* 洛阳桥, and the Suzhou and Huangpu rivers become *Mengzhouhe* 蒙州河 and *Zhijiang* 芝江 respectively. Likewise, Tiantong Road and Sichuan Road are baptized *Guoqing lu* 国庆路 and *Jiangzhong lu* 江中路 (Qiu 2000, p. 1; Qiu 2003, p. 1). Even the reference to a *shikumen*, the traditional Shanghai-style house, is deprived of its geographical connotations and neutralized as an «old style dwelling» (*laoshi de* [...] *zhufang* 老式的……住房) (Qiu 2000, p. 208; Qiu 2003, p. 203).[3]

3 Curiously enough, a small number of details in the metatext almost unequivocally point to a Shanghainese setting, as in the references to the Old City of Shanghai (Qiu 2000, p. 1, preserved in Qiu 2003, p. 1), and the use of linguistic features typical of the Wu dialect

2.2 Idiomatic Expressions

The extremely frequent exotic idiomatic expressions and proverbs appearing in English in the prototext are systematically back-translated in the metatext, generally resorting to stock phrases such as *chengyu* 成语 (four-character expressions) and *suyu* 俗语 (proverbs or popular adages):

> «Wu and I have parted. Whatever grudge I have against him, I should not throw stones into the well where he is drowning». (Qiu 2000, p. 279)
> "我跟吴晓明已经分手了。不管我对他有什么怨言，我不会对他落井下石。" (Qiu 2003, p. 272)

> As the old saying goes, a rabbit does not browse near its lair. (Qiu 2000, p. 27)
> 就像老话说的，兔子不吃窝边草。(Qiu 2003, p. 26)

Since all these idiomatic expressions – *luo jing xia shi* 落井下石 'hit a person while they are down'; *tuzi bu chi wo bian cao* 兔子不吃窝边草 'one should not do evil around their homes' – have a clear Chinese origin, the translator had no difficulty in identifying the original idioms, and decided to back-translate them literally instead than resorting to idiomatic translation. The only intervention adopted – although not systematically – is the omission of the reference to the 'Chineseness' of the expression: in the second excerpt above, for instance, the metatext only presents the proverb as an 'old saying' (*laohua* 老话) instead of an 'ancient Chinese saying'.

The numerous exotic expressions that Qiu Xiaolong translates directly from Chinese without any further explanation, but whose meaning is generally easily understood by the English-speaking reader thanks to the context, fall into the form of hybridity categorized by Yao under the label of 'mimicry' (Yao 2003, p. 366). These expressions are also back-translated in the metatext, as in the following reference to an illicit love affair, where the expression 'peach-colored scandal' (the reference to the peach having an erotic connotation) is rendered by the literal back-translation *taose chouwen* 桃色丑闻:

> So the only card he could play would be that of bluff, one of the effective tactics to bring a potential witness around, especially with the possibility of a 'peach-colored scandal'. (Qiu 2000, p. 281)
> 因此，他能打的唯一一张王牌就是吓唬她。这是对付潜在目击证人的有效手段，尤其是当她面对"桃色丑闻"。(Qiu 2003, p. 273)

of Shanghai, such as the second-person singular pronoun *nong* 侬 instead of *ni* 你 'you' (Qiu 2003, p. 9), the negative adverb *wu* 勿 (Qiu 2003, pp. 18, 203) instead of *bu* 不 'not', the form *zaihui* 再会 instead of *zaijian* 再见 'goodbye' (Qiu 2003, pp. 31, 69, 90, 357) etc.

2.3 Syntactic Factors

At the syntactic level, a remarkably consistent strategy adopted in the Chinese translation is the preservation of the clause containing the *verbum dicendi* (*shuo* 说, *wen* 问, *dao* 道, *huida* 回答 etc.) in the same position it holds in the prototext, be it placed at the beginning or at the end of the sentence, or as an incidental clause. In the example below, the clauses following the direct speech in the prototext appear in the exact same position in the Chinese translation:

> Yu listened to Chen’s analysis without interrupting. «As for the first scenario, I don’t think it is so likely», he said.
> «But it would be impossible for the murderer to get her body to the canal without some sort of transportation at his disposal», Chen said. (Qiu 2000, p. 27)
> 于光明没有打断他，听完了陈超的分析。“对于第一种假设，我认为不太可能，”他说。
> “那么，凶手要是没有某种交通工具的话，是不可能把尸体弄到小河滨里去的，”陈超说。(Qiu 2003, p. 26)

Sometimes even certain syntactic patterns of the English prototext are closely reproduced, privileging similarity in linguistic form rather than in idiomaticity. In the following examples, the elliptic form *weishenme bu ne* 为什么不呢 and the emphatic form *zhe jiu shi weishenme* 这就是为什么 used in the metatext reproduce very closely the English original expressions (‘why not’ and ‘that’s why’ respectively), in spite of reading awkwardly in standard Chinese:

> «Why not, if you are willing to help?» (Qiu 2000, p. 14)
> “只要你愿意，为什么不呢？”(Qiu 2003, p. 13)

> «My stepdaughter lives with her parents, but she has an eye on this room. That’s why she put up all the Hong Kong star pictures». (Qiu 2000, p. 90)
> “我的过房女儿和她父母住在一起，但她一只眼睛盯牢这间房子。这就是为什么她把这些香港明星的照片贴在这儿。” (Qiu 2003, p. 86)

2.4 Intertextuality

The intertextual factors in the prototext are also exactly reproduced in the Chinese translation. These are mainly quotations from classical Tang and Song poetry in English translation: for the benefit of the non-Chinese reader, they are sometimes accompanied by a brief profile of the author and/or a commentary on the poem itself, which is also methodically preserved in the metatext.

In the case of poetry, the translator proves always able to identify the original Chinese text, as in this overt quotation of a couplet by well-known Tang poet Li Shangyin:

> Two lines from Li Shangyin's 'Zither' came to his mind:
> The zither, for no reason, has half of its strings broken,
> One string, one peg, evoking the memory of the youthful years.
> A difficult Tang dynasty poet, Li Shangyin was especially known for this elusive couplet. (Qiu 2000, p. 22)
> 李商隐《锦瑟》中的两句诗一下子从他的脑海中弹了出来。
> "锦瑟无端五十弦，
> 一弦一桩思华年。"
> 李商隐是位令人难以捉摸的唐代诗人，以晦涩的诗句出名。 (Qiu 2003, p. 21)

2.5 Cultural Factors

Explanations for references to Chinese *realia* and cultural tradition, added in the prototext for the benefit of the English-speaking readership, are almost regularly recreated in the metatext. This is the case even for those with which the Chinese reader is most likely to be familiar, despite the fact that, once reproduced in the metatext, these typical references risk to break the 'to show not to tell' rule of fiction, as well as to sacrifice the sense of reality (Qiu, Yan 2005, p. 78), even more than they do in the English prototext. In the following example, the Buddhist expression 'red dust' (*hong chen* 红尘) – a metaphor used to refer to the material or secular world, as opposed to monastic life – is thoroughly explained in the prototext, even though the possibility of its being unknown to a Chinese is remote, and the explanation is closely preserved in the metatext:

> «Miaoyu, a beautiful young nun, lives a life devoted to the abstract ideal of Buddhism. Proud of her religious cultivation, she considered herself above romantic entanglement of the red dust».
> «Sorry for interruption again, what is the red dust?»
> «Just this mundane world, where the ordinary folk like us live». (Qiu 2000, p. 150)
> "妙玉是个漂亮的小尼姑，一生都沉浸在佛教的虚无缥缈中。她对自己的宗教修养感到非常骄傲，认为自己超脱了红尘中的感情纠葛。"
> "对不起，打断你一下，什么是红尘？"
> "就是这个世俗世界，就像我们这样普通人的生活。" (Qiu 2003, pp. 143-144)

A peculiar strategy is adopted in the numerous references to Chinese food culture. Quite often, a more specific Chinese dish name is found in the metatext in the place of a generic English expression in the prototext,

where the 'mimicry' and 'grafting' strategies (Yao 2003, pp. 366-367) are extensively employed. This strategy is exemplified by the excerpt below (e.g. «eight-treasure rice» is an exact literal translation of the Chinese dish called *ba bao fan* 八宝饭, the latter appearing as an instance of back-translation in the metatext):

> In Guangzhou, Chen had heard, there was nothing with four legs that people had not found a way to turn into a delicacy. And he was witnessing such a miracle: Omelet with river clams, meatballs of four happiness, fried rice field eel, peeled shrimp in tomato containers, eight-treasure rice, shark's fin soup, a whole turtle with brown sauce, and bean curd stuffed with crabmeat. (Qiu 2000, p. 262)
> 陈超以前听说过在广州，只要是四条腿的东西，广州人会想出办法来把它们变成美味佳肴。而眼下，在他面前就上演着这奇妙的一幕：蛤蜊蒸蛋，四喜丸子，酱爆鳝丝，茄汁虾仁，八宝饭，鱼翅汤，红烧甲鱼，还有蟹粉豆腐。 (Qiu 2003, p. 273)

The prototext also contains several metalinguistic reflections. Most of them are obviously meant for the non-Chinese reader and account for the transformation of the Chinese language in post-reform China, whereas others focus on the English lexicon and are therefore carried out from a Chinese perspective. Both kinds of reflections are thoroughly reproduced in the metatext, as in the digression on the polysemy of the term *xiansheng* 先生 in Chinese (Qiu 2000, pp. 164-165; preserved in Qiu 2003, p. 159), and on Chen's difficulties in expressing the English words 'nightcap' and 'privacy' in his own language (Qiu 2000, pp. 199, 369; preserved in Qiu 2003, pp. 194, 361 respectively).

2.6 Social, Historical, and Political Factors

Explanations for references to social phenomena, historical events, institutions etc. in the prototext are mostly replicated in the metatext, with the exception of those that are likely to be absolutely transparent for the Chinese readership. For example, a long passage explaining the nature of the Residents' Committee (*jumin weiyuanhui* 居民委员会 or, in the abbreviated form, *juweihui* 居委会) appearing in the prototext (Qiu 2000, pp. 134-135) is deleted in the Chinese translation (Qiu 2003, pp. 129-130). The same happens to an account of the serious housing problem in Shanghai (Qiu 2000, pp. 10-11), which is omitted altogether in the metatext (Qiu 2003, p. 10).

Some culture- and period-specific linguistic items are adapted by the translator in order to comply with actual language use in the receiving culture. The most striking example of this strategy is the term of address 'Comrade', appearing almost systematically in the prototext at all levels of social interaction: however, the appellative is typical of the Maoist era

and was already no longer commonly in use at the time in which the novel is set, although it is still used in official discourse. Such inaccuracies and anachronisms – unless intentional, where they serve a specific narrative purpose – may be due to the fact that Qiu does not have the immediate experience of the time in which he sets his novels (Qiu, Yan 2005, p. 80). In the metatext, arguably for purposes of realism, the appellative is preserved (in its Chinese literal translation *tongzhi* 同志) only when the speaker is an ageing person or the utterance takes place in a formal context (cf. Qiu 2000, p. 52; Qiu 2003, p. 50), otherwise it is either deleted or replaced by other terms of address, such as *laobo* 老伯 'uncle' (Qiu 2000, p. 91; Qiu 2003, p. 87), *ayi* 阿姨 'aunt' (Qiu 2000, p. 389; Qiu 2003, p. 382) etc., according to the context and the status of the characters involved.

The ubiquitous remarks about fast-paced changes in the economy, society, value systems, and (to a certain extent) politics of 1990s China, added by the author with an explanatory purpose and meant for a Western readership (e.g. Qiu 2000, pp. 130-131, 149-150, 429), are systematically preserved (Qiu 2003, pp. 126, 143, 421).

A number of more or less explicit references to sensitive political issues are either diluted or deleted. These include references to the 1989 'Tian'anmen Incident' (e.g. Qiu 2000, pp. 246-247, 338, 341; omitted in Qiu 2003, pp. 240-241, 331, 334 respectively); expressions of disillusionment with the socialist system, as well as its myths and symbols (e.g. Qiu 2000, pp. 55, 61, 108, 117, 189; omitted in Qiu 2003, pp. 53, 59, 104, 113, 184); critical, sarcastic or otherwise disrespectful remarks about Mao Zedong and his leadership (e.g. Qiu 2000, pp. 19, 61; omitted in Qiu 2003, pp. 18, 59); reference to forms of ideological surveillance, including media supervision, the action of the Internal Security Bureau (*Guonei anquan baoweiju* 国内安全保卫局 or simply *Guobao* 国保) etc. (e.g. Qiu 2000, pp. 123, 202, 251-252, 312, 335, 400-401, 441; omitted in Qiu 2003, pp. 118, 197, 245, 305, 328, 393-394, 432-433); the very words 'politics' or 'political', when associated with corrupt behavior (e.g. Qiu 2000, pp. 29, 50, 57, 108, omitted in Qiu 2003, pp. 27, 49, 55, 104); annotations on the emptiness and verbosity of political jargon and propaganda (e.g. Qiu 2000, pp. 53, 107; omitted in Qiu 2003, pp. 51, 103); references to actions being taken 'in the interest of the Party' (e.g. including large portions of the two final chapters, dealing with the prompt execution of Wu Xiaoming, and the subsequent disillusionment experienced by Chen Cao: Qiu 2000, pp. 439, 454-455, 457-460, omitted in Qiu 2003, pp. 430, 445-446).

However, a certain number of references to other more or less sensitive socio-political issues are faithfully replicated in the metatext, such as: the scars left by the Great Cultural Proletarian Revolution, the 1957 Anti-Rightist campaigns and other campaigns (e.g. Qiu 2000, pp. 93, 166, 248, 253, 264; preserved in Qiu 2003, pp. 97, 160, 242, 246-247, 256 respectively); specific

and localized episodes of corrupt behavior on the part of the CCP leadership or the people associated with it, as in the case of the illicit conduct of the *gaogan zidi* 高干子弟 ‘high cadre children’ (e.g. Qiu 2000, pp. 220, 419; preserved in Qiu 2003, pp. 214, 411); certain remarks on the negative repercussions brought about by the evolution of the Chinese economy towards a capitalist free market economy, such as cultural and moral impoverishment, unemployment etc. (e.g. Qiu 2000, pp. 161-163, preserved in Qiu 2003, pp. 156-157); a few references to the growing doubts regarding the correct leadership of the Party (e.g. Qiu 2000, pp. 249-250, preserved in Qiu 2003, p. 243) etc.

2.7 Sexual References

Sexual references are very frequent throughout the prototext, and generally appear also in the metatext (e.g. Qiu 2000, pp. 40, 66-67, 183-188, 194-195, 220, 245, 278, 285, 302-303, 410, 452; preserved in Qiu 2003, pp. 39, 64, 178-183, 189-190, 213, 239, 271, 278, 296, 403, 443 respectively), with the exception of the graphic and explicit depiction of a sexual act in the following passage, where the metatext omits the sentence «her pubic hair T-shaped from that angle», and the whole portion beginning with «Wu entering her from behind»:

> The next few [pictures] were of Guan with Wu, both stark naked. [...] One showed Guan in Wu’s lap, smiling nervously at the camera. Her arms were around his neck, and his hands on her nipples. In the next, she had turned over, showing a pair of buttocks cupped by his hands, **her pubic hair T-shaped from that angle**, and her bare feet enormous. The rest were of various acts of sexual intercourse: **Wu entering her from behind, his part vanishing in the curve of her ass, and his free hand steadying her pear-shaped breasts; Guan arching herself up under Wu, her arms clasping his back, her face turning aside on the pillow, taut in orgasm, Wu with her legs over his shoulders, entering her...** (Qiu 2000, pp. 410-411, emphasis added)
> 接下来的几张是关红英和吴晓明在一起的，两个人都一丝不挂。[...] 其中一张，关红英躺在吴晓明的怀里，对着照相机的镜头，笑得有些紧张。她的双臂绕着吴晓明得脖子，而吴晓明的手顺搁在她的胸部。另一张照片，关红英转过了身，看得见她被吴晓明的双手托着的臀部，她的两只光脚丫显得特别的硕大。其余的照片上是他们性交的各种姿势……
> (Qiu 2003, p. 403)

3 A Reconstruction of the Macro-Polysystemic Network

Applying these findings to a six-fold polysystemic framework as proposed by Chang, the following macro-polysystem in which *Hong ying zhi si* is situated can tentatively be outlined.

3.1 Political Polysystem

Our analysis shows the existence of a central political system that generally does not accept the discussion of sensitive issues, such as the status and authority of the governing party and its leadership, the decline of socialist ideology and the disillusion of the governed, media censorship, the repression of political protest and violation of human rights (such as the Tian'anmen crackdown), the presence of ubiquitous corruption in a Chinese metropolis (as the deletion of the name of the city seems to suggest: the actual setting, however, is an open secret, since reviewers and scholars overtly refer to Qiu's works as being set in Shanghai) etc.

However, the same central political system seems to allow some forms of cautious criticism of the most disastrous political campaigns of the Maoist era (mainly the Cultural Revolution and the Anti-Rightist Campaign), the expression of moderate dissatisfaction with the old or the new political line of the Communist Party, as well as the denunciation of corruption – understood as an umbrella term for «any observed social injustice perceived to be caused by unjust accumulation of power, whether in the hands of an individual, individuals, or a group, not excluding the Chinese Communist Party (CCP) itself» (Kinkley 2007, p. 4) – provided that it addresses specific and localized instances of illicit behavior, and does not question the image of the Party as a whole. In this respect, the evidence from *Hong ying zhi si* shows that more complex and articulated ideological mechanisms are in place than those described by Link – although it must be noted that the scholar refers specifically to the sphere of officialdom and does not investigate literary texts – when pointing out how certain topics are prohibited from public discussion, such as «the disasters of the Mao era, the 1989 June Fourth massacre, misbehavior among top leaders or their family members» (Link 2013, p. 347). Our analysis shows that at least some of these topics, with occasional dilutions, actually made their way into the metatext: we could argue that this openness would not have been possible (or at least not to the same extent) in an original work of fiction, and that the translated nature of the metatext provided it with a sort of ideological safe-conduct. However, this is a working hypothesis and would need to be supported by further evidence.

Finally, the same central political system gives the editor power over the translator (Chang 2000, p. 326), and indeed over the author/reviser himself. In fact, although Qiu Xiaolong wrote a preface to *Hong ying zhi si* in

which he declares having proof-read the draft translation (Qiu 2003, p. i), he obviously could not intervene in the translation process, to the point that, on several occasions, he stated his surprise at the «dramatic changes and cuts» and the «removal of politically sensitive words or sentences» that can be detected in the Chinese version (Black, Qiu 2003).

3.2 Ideological Polysystem

In the Chinese ideological polysystem, a central system is in place that forbids overly explicit depiction of sex in literary works, thus overruling the central translational norm of faithfulness (Chang 2001, p. 326). On the other hand, a peripheral ideology exists that accepts the preservation of sexual references, possibly supported by a central ideology advocating the principle that profit-making can be achieved through the depiction of sex in literature: the same reflections can arguably be applied to the depiction of corruption and of other forms of 'realism'.

3.3 Economic Polysystem

The central economic system champions the principle that 'to get rich is glorious' (Chang 2001, p. 323). Therefore, it can be assumed that such a system would govern the selection of texts to be translated according to the expected profit. This assumption seems to be confirmed by the growing number of works by successful Chinese-American authors translated into Chinese (Xiao 2010). In the specific case of Qiu Xiaolong, the global success of the Chen Cao series – as of 2013, his works have already sold over a million copies all over the world (Xie 2013, pp. 14) – naturally makes him a most interesting candidate for publication also in the Chinese market.

3.4 Linguistic Polysystem

Despite a central linguistic system that generally imposes its grammar and linguistic standards on prose both in original and in translated texts, our analysis shows the existence of a peripheral linguistic system that accepts consistent deviation from idiomaticity, as in the most striking instances of English-style syntactic patterns. Curiously enough, a number of native Chinese speakers, when asked to assess the Chinese translation of *Death of a Red Heroine*, stated that it read as if it were a 'draft', denoting generally poor accuracy and unnecessary adherence to English syntactic patterns and lexical collocations. This impression is corroborated by many reviews and posts published in Chinese internet forums and BBSs.

3.5 Literary Polysystem

In China, the detective novel (in all its declinations: *fanzui xiaoshuo* 犯罪小说 'crime fiction', *zhentan xiaoshuo* 侦探小说, *tuili xiaoshuo* 推理小说, *zhentan tuili xiaoshuo* 侦探推理小说 'detective fiction' etc.) began to develop significantly in the 1980s, instantly finding a broad readership. At the time, most of the crime/detective fiction works published in China were translations, and still are today (cf. the immense popularity of crime novelists such as the Japanese Higashino Keigo 东野圭吾), since a «detective fiction with Chinese characteristics» (*Zhongguo tese de zhentan xiaoshuo* 中国特色的侦探小说) is still in the making, at least according to some scholars (Hu 2011, pp. 20-21). This peripheral literary system offers recognized models for crime fiction, both native and imported, as is the case for Qiu Xiaolong's works.

Moreover, an additional peripheral literary system provides models originating from the so-called 'anticorruption fiction' (*fanfu xiaoshuo* 反腐小说, *fanfubai xiaoshuo* 反腐败小说 etc.). This sub-genre was massively produced in the late 1990s and early 2000s, and was still very popular at the time when *Hong ying zhi si* was published. Qiu Xiaolong's Chen Cao series can be read not so much as crime fiction, but, rather, as a series of books about contemporary China meant for a non-Chinese audience, stressing the entanglement of tradition and dramatic changes in consumption habits, value systems, politics, and economy that have occurred in the country since the launching of Deng's reform policies. From this perspective, as a genre often conjuring up «a general miasma of economic, moral, and sexual indiscretion that bespeaks a general moral lapse [...] and even a loss of regime legitimacy» (Kinkley 2007, p. 5), 'anticorruption fiction' exemplifies a tendency within native Chinese literature into which Qiu's work could easily fit.

3.6 Translational Polysystem

In the Chinese translational polysystem, as it emerges from our analysis, a central system generally advocating faithfulness to the prototext in matters that do not involve sensitive ideological and political issues can be recognized. This system seems to be mirrored by a peripheral translational system privileging *adequacy* over *acceptability*, provided that linguistic polysystem norms are not overtly violated, and regardless of the peripheral position of translated literature in the literary polysystem (Chang 2001, p. 325) or of the changed model reader of the metatext. From this perspective, one can suggest that the translation is presented as an 'overt translation' (House 2006) rather than a 'second original', and that the translation process aims at producing a socio-cultural document rather than a purely

literary text. In fact, as stated above, the prototext itself presents a significant referential component addressed to the non-Chinese reader, in spite of its sometimes doubtful accuracy and of the author's «tendency to overplay his native role and cater to preconceptions of the Western reader» (Qiu, Yan 2005, p. 82). A similar referential function – although with very different characteristics, due to the shift in the target readership – appears to be triggered in the metatext, which offers the Chinese reader a wide range of information about how China and the Chinese are represented by native voices abroad. This would account for the almost systematic transposition of details mainly meant for the non-Chinese reader – which a Chinese reader is likely to view as redundant – including historical and cultural explanations, intertextual references, and metalinguistic reflections. On another level, as I suggested above, the fact that the text is a translation may account for the relative freedom in allowing certain delicate ideological and political issues to pass through unaltered.

Besides a system advocating such set of adequacy norms, a peripheral translational system is nonetheless at play that requires correction of manifestly incorrect language use (e.g. the term of address *tongzhi*), and adaptation of generic 'graftings' (Yao 2003, p. 367) to actual usage in the receiving language (as in the case of references to Chinese gastronomy).

4 Conclusion

The analysis carried out above focuses on the Chinese translation of a literary text produced in English by a Chinese writer, namely the Chinese translation of Qiu Xiaolong's debut detective novel *Death of a Red Heroine*. In such a peculiar case, where the original presents a higher degree of complexity at the level of linguistic and cultural hybridity (Yao 2003) on the one hand, and the receiving culture is characterized by a specific political, ideological, and economic context on the other hand, the outcomes of the macro-polysystemic analysis prove particularly noteworthy. Within Chang's six polysystems, a number of distinct systems – be they hierarchically structured or coexisting, competing, overlapping, even conflicting with one another – can be isolated and tentatively described, showing the different tendencies at play: the actions of these different tendencies results in a complex network of norms that «pull the translator in different directions» (Chang 2001, p. 321), until they reach the balance embodied by the metatext in its conclusive, published form.

In the final analysis, although it may still be limited in its scope and its components still need further elaboration and internal articulation, the macro-polysystemic model provides a useful preliminary tool for identifying and construing the factors involved in the translation process of a literary work in the most comprehensive possible way. By resorting to this

framework, the scope of the investigation can go beyond the linguistic, literary, and translational polysystems, and the focus of the analysis can be fruitfully extended to a range of 'external politics' at play in the receiving culture.

Bibliography

Black, Cara; Qiu, Xiaolong (2003). *Qiu Xiaolong, Interviewed by Cara Black* [online]. Available at `http://www.mysteryreaders.org/athomeqiu.html` (2014-04-17).

Chang, Nam Fung (2000). «Towards a Macro-Polysystem Hypothesis». *Perspectives: Studies in Translatology*, 8 (2), pp. 109-123.

Chang, Nam Fung (2001). «Polysystem Theory: Its Prospect as a Framework for Translation Research». *Target*, 13 (2), pp. 317-332.

House, Juliane (2006). «Rethinking the Relationship between Text and Context in Translation». *Journal of Translation Studies*, 9 (1), pp. 77-103.

Hu Yue 胡玥 (2011). «Zhentan tuili xiaoshuo zai Zhongguo» 侦探推理小说在中国 (Detective Fiction in China). *Renmin gong'an* 人民公安, 10, pp. 18-21.

Kinkley, Jeffrey C. (2007). *Corruption and Realism in Late Socialist China: The Return of the Political Novel*. Stanford (CA): Stanford University Press.

Link, Perry (2013). *An Anatomy of Chinese: Rhythm, Metaphor, Politics*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Popovič, Anton (2006). *La scienza della traduzione: Aspetti metodologici: La comunicazione traduttiva*. Trad. di Bruno Osimo. Milano: Hoepli.

Qiu, Xiaolong (2000). *Death of a Red Heroine*. New York: Soho Press.

Qiu Xiaolong 裘小龙 (2003). *Hong ying zhi si* 红英之死. Trans. by Yu Lei 俞雷. Shanghai: Shanghai Wenyi Chubanshe.

Qiu, Xiaolong; Yan, Ying (2005). «*Death of a Red Heroine*; *A Loyal Character Dancer*; *When Red is Black*». *Modern Language Studies*, 35 (1), pp. 75-83.

Xiao Li 肖丽 (2010). «Meiguo Huayi wenxue zai Zhongguo de yijie» 美国华裔文学在中国的译介 (The Introduction and Translation of Chinese American Literature in China). *Changchun Shifan Xueyuan bao (Renwen shehui kexue ban)* 长春师范学院报（人文社会科学版）, 29 (3), pp. 128-132.

Xie Huisheng 谢惠生 (2013). «Qiu Xiaolong zai Sheng Luyi yu duzhe zuotan» 裘小龙在圣路易与读者座谈 (Qiu Xiaolong Chats with Readers in St. Louis). *Dongfang zaobao: Shanghai shuping* 东方早报——上海书评, 31 June, p. 14.

Yao, Steven G. (2003). «Taxonomizing Hybridity». *Textual Practice*, 17 (2), pp. 357-378.

Annali di Ca' Foscari. Serie orientale ISSN 2385-3042
Vol. 51 – Giugno 2015

Esempio di rappresentazione del sé in Lu Ling 路翎, *Luo Dadou de yisheng* 罗大斗的一生 (La vita di Luo Dadou)
Tra profilo psicodinamico e analisi sintattica

Michele Mannoni (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract In the story *Luo Dadou's life* (*Luo Dadou de yisheng* 罗大斗的一生), Lu Ling 路翎 (1923-1994) gives shape to the deepness of human psyche and stresses the suffering of the Self of his age by giving a brilliant emphasis to human individuality. The author succeeds in doing so by creating an amazing psychological characterization of the main character, both by means of words and by means of grammatical structures. By applying Denton's categories for the study of the Self in modern Chinese literature, I analysed Lu Ling's short story from the Freudian and Kleinian psychodynamic perspective, so to demonstrate how Lu Ling enters his characters' minds and wonderfully recreates the psychological dynamics inside and between them.

Sommario 1. Obiettivi. – 2. Contesto: la *Qi yue pai* 七月派. – 2.1. Strutturazione del testo: incipit-corpo-conclusione. – 2.2. Lo stile e la rappresentazione della mente tra sintassi e lessico. – 2.3. Tecniche narrative per la rappresentazione del sé. – 2.4. Schizofrenia e masochismo. – 3. Conclusioni.

Keywords Lu Ling. Psychodynamics. Syntax.

1 Obiettivi

Il presente studio è volto ad applicare la tassonomia di Kirk A. Denton (1998) relativa allo studio della narrativa psicologica (*xinli xiaoshuo* 心里小说) a un autore, Lu Ling 路翎, e a un racconto, *Luo Dadou de yisheng* 罗大斗的一生 (La vita di Luo Dadou, 1944) ad oggi ancora molto poco conosciuti e studiati in Occidente.[1] Al fine di dimostrare la coerenza e la profondi-

1 Basti pensare, in tal senso, che non ci risultano pubblicati, al momento della stesura del presente articolo, studi approfonditi in lingua inglese oltre a quello monografico sulla problematica del sé di Denton (1998), cui facciamo riferimento in questa sede. Lu Tonglin ha curato un'interessante sezione sul linguaggio utilizzato da Lu Ling (Lu 1993, pp. 67 ss.) – trattasi comunque di studio in lingua inglese – incentrato maggiormente sulla narrativa di genere e sulle pulsioni sessuali dei personaggi. Lo studio presenta tuttavia solamente esempi tradotti, occultando del tutto al lettore la versione originale cinese dei testi analizzati, tra i quali, comunque, non spunta il racconto oggetto del presente studio. In Cina, la ricezione di Lu Ling è molto cambiata nell'ultimo ventennio: lo stesso Lu Tonglin – che ha

DOI 10.14277/2385-3042/20p

tà d’introspezione dei personaggi messa a punto da Lu Ling, cerchiamo in questa sede di applicare un profilo psicodinamico al protagonista del racconto in esame (Luo Dadou, appunto), utilizzando teorie e terminologia principalmente di stampo freudiano e kleiniano, compatibilmente con l’intrinseco limite dato dallo studiare un personaggio fittizio anziché una persona reale, con la quale non è ovviamente possibile interagire in via dialogica.[2] Lo scopo, dunque, è comprovare con un esempio specifico, concreto e poco studiato quale il racconto in esame, come un autore generalmente già riconosciuto per la sua capacità descrittiva del paesaggio interiore dei personaggi abbia saputo ricreare perfettamente una logicità psicologica all’interno di quella che altrimenti sembrerebbe una storia di un personaggio bizzarro, che compie azioni irrazionali e incoerenti tra loro. Non ultimo, focalizzeremo la nostra attenzione sull’uso personale che Lu Ling fa della lingua, evidenziando come ne stiri al massimo le potenzialità strutturali costruendo frasi quasi agrammaticali, europeizzate, ricche di determinanti nominali e verbali, e spesso contenenti aggettivazioni ossimoriche, nell’intento di mostrare al lettore, quanto più veritieramente possibile, il flusso di pensiero dei personaggi.

2 Contesto: la *Qi yue pai* 七月派

Xu Sixing 徐嗣兴 (1923-1994), noto in letteratura col suo pseudonimo più utilizzato, Lu Ling 路翎, è uno degli autori più proliferi della cosiddetta Corrente di luglio (*Qi yue pai* 七月派), guidata da Hu Feng 胡风 (1902-

pubblicato la sua analisi appena un anno prima della morte dell’autore – sottolineava come Lu Ling fosse ingiustamente poco studiato e dunque sconosciuto ai più.

2 Lungi dai nostri intenti, comunque, ridurre il personaggio di questo racconto a un caso clinico: come chiarito di seguito in questa sezione, la nostra analisi si focalizza sullo stile di Lu Ling e sul suo peculiare utilizzo della lingua, che molto vividamente descrive i pensieri dei personaggi, con coerenza psicologica e notevole capacità introspettiva.

Se Lu Ling fosse o meno uno studioso di Freud è un tema discusso e discutibile, sostenuto per esempio da Yang Yi (1983, in Denton 1998, pp. 156-157), che riteniamo tuttavia poco rilevante ai fini della tracciabilità di un profilo psicologico di un personaggio di un testo narrativo. Del resto, evitare di adottare questo tipo di approccio per il semplice motivo che l’autore forse non era uno studioso di Freud, equivale a dire, *mutatis mutandis*, che chi non studia Freud non può essere a sua volta oggetto di studio di uno psicoanalista di scuola freudiana. Ad ogni modo, Yan Jiayan (1989, pp. 86 ss.) dimostra come le teorie psicanalitiche (*jingshen bing xue* 精神病学) di Freud fossero studiate in Cina e utilizzate in narrativa già nei primissimi anni del Novecento, specialmente dai letterati della c.d. Società creazione (*Chuangzao She* 创造社) (p. 86). Sottolineiamo come i concetti di psicologia e psicanalisi, nuovi alla Cina novecentesca, non fossero intesi come oggi quali studio della struttura (*li* 里) del cuore-mente (*xin* 心) (donde *xinli* 心里, di importazione nipponica), bensì quali studio (*xue* 学) delle patologie (*bing* 病) dei nervi e dello spirito (*jingshen* 精神) (donde appunto *jingshen bing xue* 精神病学).

1985).[3] Si tratta di un importante filone poetico e letterario nato durante il Secondo conflitto sino-giapponese (7 luglio 1937-2 settembre 1945), quasi interamente oscurato – per chiare ragioni ideologiche – fino ai primissimi anni di questo secolo (cfr. Yan 1989, p. 249). La corrente prende il nome dall’omonima rivista letteraria, di cui Hu Feng era a capo, e che egli stesso curò attentamente ai fini della raccolta di contributi di autori che fino ad allora non avevano potuto ricevere apprezzamento o spazio alcuno per la pubblicazione delle proprie opere.[4] Dal quarto volume della rivista, uscito nel 1939, Hu Feng iniziò infatti a dedicare intere sezioni a giovani letterati nuovi sul panorama cinese, dedicando loro un apposito spazio che intitolò appunto *Raccolta di narrativa di nuovi autori* (*Xin zuozhe xiaoshuo ji* 新作家小说集) e accogliendo per la prima volta contributi di un Lu Ling neppure ventenne. Come lo stesso Hu Feng ebbe modo di sottolineare (Hu Feng 1987, p. 250), i suoi racconti divennero una costante del secondo periodo di pubblicazione della rivista, e si deduce, sia dalla frequenza di uscita di tali contributi che dal rapporto epistolare tra i due, che Hu Feng sostenesse e appoggiasse con stima e interesse il giovane amico.

A detta di Yang Yi, questa corrente letteraria si caratterizza per due aspetti principali, quali quello dell’introspezione psicologica (*tansuo jingshen* 探索精神) e dell’attenzione al destino umano, visto come un profondo dramma (*chenzhong de beiju mingyun* 沉重的悲剧命运): oggetto della narrazione era il popolo, non come enorme unicum massificato, bensì come corpo costituito da singoli individui, su cui i letterati avrebbero dovuto concentrare la loro attenzione e con cui avrebbero dovuto entrare in contatto, mostrando ai lettori le pulsioni e le contraddizioni dell’io da una prospettiva estremamente soggettiva (Yang 1993, pp. 141-144). Quest’attenzione al singolo soggetto e al suo stato d’animo si manifesta con estrema evidenza sin dalle prime opere uscite in alcune delle riviste edite da Hu Feng, in particolare nei precursori della Corrente di luglio quali Qiu Dongping, Peng Boshan e Lu Ling stesso, di cui sono certo più noti *Ji’e de Guo Su’e* 饥饿的郭素娥 (L’affamata Guo Su’e) e *Caizhu di ernümen* 财主的儿女们 (Figli di ricchi).

Talentuoso sin dalla tenera età, e fortemente appassionato anche alla letteratura straniera, a quattordici anni aveva già letto in traduzione Dostoevskij e Gor’kij, e a soli sedici, tramite la Troupe dei giovani scrittori (*Qingnian jushe* 青年剧社) pubblicò proprio su *Qi yue* un articolo in cui manifestava le proprie impressioni successive alla sua espulsione dalla scuola media, causata dalla sua condanna contro gli ufficiali corrotti (*‘Yaosai’ tuichu yihou* “要塞”退出以后 (Dopo essere uscito dalla ‘fortezza’);

3 Cfr. Yang 1991, pp. 141 ss. *passim* e Yan 1989, pp. 249 ss. *passim*, cui facciamo riferimento per la stesura della presente sezione.

4 Tra i più importanti si annoverano certamente Peng Boshan 彭柏山, Qiu Dongping 丘东平, Cao Bai 曹白, Lu Ling e Hu Feng stesso, definito peraltro da Yan Jiayan il secondo autore più importante dopo Lu Xun 鲁迅 (Yan 1998, p. 250).

Yang 1993, p. 170). Fu tramite la pubblicazione di questo articolo che Lu Ling ebbe modo di conoscere Hu Feng, che ne ricorda l'incontro con immediato stupore e ammirazione:

> 约来见面以后，简直有点吃惊：还是一个不到二十岁的小青年，很腼腆地站在我的面前。[...]他年青，淳朴，对生活极敏感，能深入地理解生活中的人物，所以谈起来很生动。这是一个有着文学天赋的难得的青年。[...]后期的《七月》上几乎期期都有它的作品。[...]我对他的作品一直都很满意。
> Quando me lo sono trovato davanti, sono rimasto sinceramente un po' stupito: un ragazzino di nemmeno vent'anni, timido, in piedi davanti a me. [...] Era giovane, senza troppe pretese, estremamente sensibile alla vita. Sapeva comprendere a fondo i personaggi che ci circondano, e questo rese la nostra conversazione molto viva. Era un ragazzo come pochi, un vero talento letterario. [...] Le sue opere uscirono su quasi tutti i numeri della seconda fase di *Qi yue*. [...] Ho sempre nutrito un profondo interesse nei confronti delle sue opere. (Hu Feng 1987, p. 250)

Le opere di Lu Ling si caratterizzano per le descrizioni psicologiche (*xinli miaoxie* 心里描写) dei personaggi e per la rappresentazione drammatica dei loro conflitti interiori (*xinling de bodou* 心灵的搏斗) (Yang 1993, p. 171), come avremo modo di provare nella sezione che segue.

Si nota quindi una tendenza in contrapposizione con una mentalità collettivista e sociale (*dawo* 大我), in favore di un passaggio a una mentalità individuale (*xiaowo* 小我) e soggettiva, ritenuta dall'ideologia di partito egoistica e antisociale.[5] In tal senso, già agli albori della letteratura cinese moderna, notiamo che in narrativa iniziano a figurare due Sé distinti: da un lato possiamo individuare un Io intellettuale, consapevole di sé e colto che pur riconoscendo i propri limiti cerca di superarsi, di andare oltre sé stesso, di liberarsi dai vincoli imposti dalla società; una sorta di Übermensch nietzschiano, come quello che troviamo in Lu Xun, ad esempio già in *Kuangren Riji* 狂人日记 (Diario di un pazzo). Lo stesso autore ci fornisce anche un esempio dell'altra tipologia di Io, meno consapevole di ciò che gli accade intorno: si tratta in questo caso di un individuo che è personificazione del desiderio e delle passioni immediate, rappresentazione dell'Es[6] intrappolato dal mondo esterno. L'individuo in questo caso cerca di sfogare

5 Il rapporto fra Io e società è parallelo al concetto implicato dal binomio *xiaowo* 小我 (lett. 'piccolo io') e *dawo* 大我 (lett. 'grande io') (cfr. Hu Shi 1918). Lo stesso binomio lo troviamo in Min Zhi, che parla di *siwo* 私我 (io privato) e *gongwo* 公我 (io pubblico) (cfr. Min 1916, pp. 13-16). Gao Yihan 高一涵, invece, parla di *xiaoji* 小己 (piccolo sé) e *daji* 大己 (grande sé): si veda Gao 1916.

6 «L'Es è il depositario delle pulsioni istintive innate (sessuali, aggressive) che, nella loro forma pura, una volta attivate, esigono immediata espressione. Se lasciato libero, l'*Es* cercherebbe sempre un'immediata gratificazione di impulsi primitivi, irrazionali, tendenti al piacere» (Hilgard et al. 1989, p. 457).

la propria rabbia nutrita contro l'Oggetto[7] – quindi verso la società, verso un sistema di valori o tradizioni – per sottrarsi al proprio senso di colpa. Esiste quindi un conflitto tra i due Sé: è come se l'Io dell'epoca pre-Qing, incatenato nella dimensione orizzontale del *li* 礼 (etichetta, norme sociali, riti) e in quella verticale dello *zu* 祖 (antenati) fosse adesso combattuto e intrappolato in una nuova dialettica di forze. Da un lato l'Io degli individui tenderebbe alla propria liberazione dal peso esercitato *dalla* società e dalla tradizione, dall'altro gli individui stessi desidererebbero materialisticamente immolarsi *per* la società, sottomettendo se stessi, e quindi la propria storia (con la 's' minuscola), alla grande Storia (con la 'S' maiuscola). Questi stessi due tipi di Io sono ben identificati da Yang Yi (1993, pp. 172-173) anche negli scritti di Lu Ling, che generalmente costruisce su queste tendenze due tipi di personaggi differenti, quali i contadini da un lato e i vagabondi dall'altro: i primi sono forse le figure più genuine, legati al senso di casa, di terra natia, attaccati alla tradizione confuciana del *li* e al peso ancestrale degli *zu*; sono anche quelli che all'interno di quest'ingenuità non hanno la forza né il coraggio di sottrarsi ai meccanismi sociali per evadere dal *li*, che rappresenta per loro tanto un Super-io quanto un Io idealizzato. I secondi, invece, rappresentano per Lu Ling la forza bruta, l'istinto primordiale, l'Es, diremmo noi, che portato all'estremo infrange ogni legge e ogni norma sociale (*wufawutian* 无法无天 'senza legge umana e divina'; Yang 1993, pp. 172-173) e diventa quindi cattivo (*xie'e gan* 邪恶感).

È in questo contesto che si inserisce il racconto in oggetto, interpretabile, a nostro avviso, proprio come un chiaro esempio di esplicitazione dei malesseri dell'Io in un quadro storico quanto mai critico, di transizione, in cui le certezze che un tempo erano garantite dal *li* e dallo *zu*, e che per secoli hanno regolato la società, vengono fortemente messe in discussione e in alcuni casi annientate.

2.1 Strutturazione del testo: incipit-corpo-conclusione

Luo Dadou de yisheng 罗大斗的一生 (La vita di Luo Dadou) è un racconto appartenente al genere dei *zhongpian xiaoshuo* 中篇小说,[8] completato da Lu Ling nel 1944, dunque nell'anno precedente alla conclusione del Secondo

7 «*Oggetto*: Termine coniato da Lacan, che designa l'oggetto da cui il soggetto è separato come da una parte di lui stesso, e che gli permette così di costituirsi come soggetto del desiderio. La nozione di oggetto è strettamente correlata alla concettualizzazione di godimento e di rappresentazione del significante che ricorre in tutta l'opera lacaniana» (Petrini et al. 2013, p. 258).

8 Lett. 'Racconti di media lunghezza'; circa 25.000 caratteri cinesi, corrispondenti mediamente a 107.000 battute italiane. Stima calcolata empiricamente sulla proporzione media tra testo in caratteri cinesi e relativa traduzione in italiano.

conflitto sino-giapponese e lo stesso anno in cui fu pubblicato *Ji'e de Guo Su E* 饥饿的郭素娥: dal punto di vista della produzione letteraria di Lu Ling, si tratta quindi, come detto, del suo periodo più florido.

L'incipit del racconto, in particolar modo le prime due righe («他是一个卑劣的奴才 / 鞭挞他啊！请你鞭挞他！», «È uno schiavo spregevole, frustalo! Frustalo per favore!»; Yan 1984, p. 156),[9] non rientrano nella narrazione logico-cronologica seguente che inizia con l'indicazione del primo paragrafo; al contrario, costituiscono un breve inciso, esterno alla fabula del racconto.[10]

Il primo paragrafo descrive la situazione familiare di Dadou, dunque le violenze verbali, fisiche e psicologiche cui era sottoposto dalla madre, una figura emblematica dal punto di vista delle ripercussioni psicologiche che avrà sul figlio e contrapposta alla figura del padre, al contrario più amorevole nei suoi confronti. L'apparente odio della madre verso Dadou si fa sempre più intenso all'aumentare delle manifestazioni affettive del padre verso il figlio («他父亲是无比的娇纵着他，他母亲对他则是无比的恶毒», «Suo padre lo coccolava smisuratamente, e allora anche sua madre altrettanto smisuratamente lo odiava»; p. 156). La situazione edipica è qui dunque completamente rovesciata: la competizione maschile per la madre viene meno in favore di una coalizione paterna contro la madre, vista – come vedremo più avanti – come una minaccia; l'ansia di castrazione[11] è proiettata sulla madre,

9 Nelle prossime citazioni indicheremo solamente il numero di pagina; l'opera cui abbiamo fatto riferimento per la lettura del racconto oggetto del presente studio è quella qui indicata, ovvero Yan 1984. La traduzione è nostra. In questa e nelle prossime citazioni dal racconto in esame abbiamo cercato di mantenere in traduzione la stessa punteggiatura del testo cinese, così da evidenziare il particolare uso che ne fa Lu Ling.

10 Secondo alcuni (ad es. Yang 1993, p. 179), l'epigrafe in oggetto sarebbe una citazione da Byron, sebbene gli stessi non identifichino l'opera da cui la citazione sarebbe tratta. Ricerche compiute sulle poesie di Byron tradotte in cinese, tuttavia, non hanno reso possibile l'identificazione della paternità dell'epigrafe in oggetto. Da un punto di vista interpretativo, una possibile funzione di queste due righe potrebbe essere quella di introdurre il lettore al clima basso e talvolta crudo del resto del racconto; in particolare, Dadou, schiavo dei propri sogni utopici, meriterebbe di essere frustato e dunque per questo punito.

11 «Termine coniato da Freud per designare, nell'immaginario del bambino l'assenza del pene nella bambina, da cui deriva il concetto di angoscia di castrazione» (Petrini et al. 2013, p. 74). Non si tratta di una rara patologia che qui attribuiamo meccanicamente a Luo Dadou: l'ansia da castrazione è sperimentata da tutti i bambini di sesso maschile – certamente in maniera più o meno ridotta e più o meno drammatica – durante la loro fase edipica (intorno ai 6 anni di età), allorché il bambino entra in competizione col padre per essere l'unico conquistatore dell'affetto e delle attenzioni materne. L'accettazione della sconfitta da parte del figlio, allontanato dal letto coniugale e magari fatto dormire in un'altra stanza, solo, lontano dalla madre, che invece dorme col padre, viene vissuto come una sconfitta che lascia necessariamente nel figlio una cicatrice più o meno profonda. Il meccanismo di competizione padre-figlio si concentra, agli occhi del bambino, sul proprio corpo e sulla dimensione del proprio pene, e confrontandosi con bambine fantastica, immaginando che una bambina sia un 'bambino punito', castrato dal padre nella lotta per la conquista della donna. Bellissima l'individuazione di questo archetipo nelle favole che fa Bettelheim (2003, pp. 110 ss. *passim*), mostrando che «Un bambino non può e non vuole immaginare ciò che in realtà la condizione

minacciosa, severa, irridente, mentre il padre diventa l'oggetto d'amore benevolo. Il maschile e il femminile sono rovesciati, e l'Io di Dadou è combattuto tra questi due poli antagonistici, che *sadicamente* lo usano all'interno del rapporto competitivo genitoriale. Questo rapporto sadico, triangolare, è evidente tanto nel contenuto che nella sintassi della frase, dove troviamo per esempio il semplice avverbio *ze* 则 (e allora), che coordina le due frasi e ci proietta nel meccanismo malato dei genitori, che invece di amare congiuntamente il proprio figlio, lo strumentalizzano, rendendolo oggetto della tensione sadica generata dall'amore paterno e dall'odio materno.

Tornando alla fabula del racconto, questo prosegue con una descrizione dell'abitazione della famiglia Luo, una famiglia piccolo-borghese caduta in rovina, «un tempo proprietaria di una casa, di diversi terreni e persino di oggetti di lusso» («有过一栋屋子，一些天地，甚至有过一些奢侈品», p. 156), «rimasta ormai con una casa di paglia completamente rovinata» («只剩下了[...]一栋破烂的茅屋», p. 156). A diciassette anni Dadou perse il padre, quarantenne, dipendente da oppiacei. La figura amorevole del padre è sostituita dallo zio paterno, anch'egli poverissimo («没有丝毫的财产», «non aveva la benché minima ricchezza», p. 157) e ormai in età avanzata, tanto che nel giro di breve tempo Dadou perde anche quest'unico punto di riferimento maschile rimasto. Non sorprende che, perdute le figure maschili familiari in cui Dadou si sarebbe voluto identificare, a seguito della morte di entrambe le persone cui teneva di più, il protagonista tenda a un terzo polo fortemente idealizzato, quello dei *guanggun* 光棍,[12] vagabondi di strada che per Dadou incarnano i 'valori' di coraggio, gloria e forza. I *guanggun* sono quindi la rappresentazione di tutte quelle 'qualità' che

di marito e di padre comporta. Ciò implicherebbe, per esempio, che egli dovrebbe lasciare la madre per la maggior parte del giorno per andare a lavoro: invece la fantasia edipica è una situazione dove il ragazzo e la madre non si separano mai per un solo momento. [...] Non vuole neppure avere rapporti sessuali con lei [...] l'ideale del bambino di sesso maschile si compendia nel fatto che lui e la sua principessa (la madre) [...] vivano assieme per sempre». E perché ciò avvenga il giovane principe delle fiabe deve superare prove difficili, oppure uccidere enormi draghi (simbolo del padre cattivo che non permette alla madre di essere tutta del figlio; Bettelheim 2003, pp. 110 ss. *passim*) con una spada (chiaro simbolo fallico; Bettelheim 2003, pp. 110 ss. *passim*).

12 Nel presente studio abbiamo deciso di non tradurre «guanggun 光棍», così da evidenziare di volta in volta il contesto in cui questa parola appare. Una possibile traduzione potrebbe essere «vagabondo». Si noti comunque che lo Xiandai Hanyu Cidian 现代汉语词典 (p. 508) attribuisce a questa parola tre distinte interpretazioni, a seconda della lettura tonale o atonale del secondo carattere e della sua eventuale retroflessione: «(1) 地痞，流氓; (2) <方> 指识时务的人 [...]; (3) 没有妻子的成年人；单身汉 [...]» ([1] farabutto, vagabondo; [2] (Dialettale) Persona intelligente. [3] Scapolo, celibe). Considerato che, come vedremo più avanti, Lu Ling faceva uso di elementi dialettali, è molto probabile che durante la stesura del racconto l'autore avesse in mente sia la prima che la seconda accezione del vocabolo in questione. Se questa ambiguità semantica viene percepita dal lettore, l'autore sarebbe riuscito a creare un effetto ironico duplice, sia situazionale che lessicale, rappresentativo della spaccatura e del conflitto interiore di Luo Dadou.

lui non possiede e che invece desidererebbe ciecamente avere: entrando nel loro giro spera di «riuscire a ottenere una vita gloriosa» («追求荣誉的生涯», p. 158), eroica, spera di elevarsi dal proprio livello sociale, abbandonando tutto quello che di vile e basso c'è nella sua vita. È questa la categoria dei personaggi senza *li*, maleducati, incivili, schiavi dell'Es. In particolar modo l'autore ripete più e più volte due aggettivi: *po* 破 e *polan* 破烂 (rotto, consunto, rovinato). Quasi tutto ciò che l'autore descrive è *po*/*polan*: scarpe, vestiti, specchi, case, tetti, templi e pareti. Nulla è integro, nuovo e fastoso: la descrizione degli oggetti e dell'ambiente in cui si svolge la vita di Dadou partecipa alla creazione, nella mente del lettore, di un personaggio altrettanto povero, rovinato e consunto, come fosse una proiezione concreta del Sé di Dadou. La necessità dell'ambiente circostante di essere cambiato e rinnovato è la stessa che sente Dadou, che vorrebbe essere migliore, ma che, schiacciato dal sistema sociale in cui è immerso resta imprigionato nella sua condizione. La distinzione tra il Sé e l'Altro, tra l'Io e l'Oggetto è estremamente sfumata, forse a indicare che la struttura di personalità di Dadou è fortemente compromessa, e che in un momento storico e culturale particolarmente critico, non si riesce più a contenere le proprie pulsioni e la propria inquietudine, ma la si proietta nell'Altro e nell'Oggetto. Questo suo desiderio viene manifestato, *inter alia*, nel secondo paragrafo, quando inveendo contro un *guanggun* sdentato – raffigurazione della debolezza – afferma esplicitamente: « "我这样像一个男子汉么！" 同时他想。这句话，表现了他的最高的理想» («"Così sì che sono un vero uomo!", pensò in quello stesso momento. E con queste parole, espresse il suo più alto ideale», p. 159).

In psicodinamica si direbbe che i *guanggun* sono quel frutto di un'idealizzazione e di un'invidia kleiniana (Klein 2000) in cui la madre, dunque, sarebbe percepita come colei che nega l'oggetto gratificante – il seno – e che conseguentemente induce nel figlio angosce persecutorie maturate a tal punto da far nascere in lui il desiderio d'un seno nuovo, ideale (*lixiang* 理想)[13] e dunque onnipotente, da invidiare. Le due pulsioni,[14] quella di vita e quella di morte, producono un Io destrutturato e instabile. Ecco che in Dadou nasce la necessità di *assorbire* personalità e succhiare – proprio come da un seno – l'Io fortemente idealizzato dei *guanggun*, atteggiandosi come loro, appropriandosi dei loro oggetti, dei loro modi di fare, di parlare

13 «L'idealizzazione è una costruzione di caratteristiche del Sé dell'oggetto onnipotente non rispondenti alla realtà oggettiva al fine di proteggere l'Io dai bisogni narcisistici. È il meccanismo di difesa attraverso il quale si proietta su un soggetto la 'perfezione' che non esiste» (Petrini et al. 2013, p. 174).

14 «Le pulsioni sono rappresentazioni psicologiche innate che producono uno stato di eccitazione (psichica) che inducono alla ricerca della scarica energetica attraverso un oggetto (parziale o totale)» (Petrini et al. 2013, p. 292). Per un approfondimento sulle pulsioni e sulle categorizzazioni, ivi incluse quelle di vita e di morte, si veda Petrini 2013, pp. 291 ss.

e di pensare. La volontà di Dadou di farsi male altro non è che la volontà masochista di punirsi per fallire costantemente nell'identificarsi con l'Io ideale. Il masochismo è evidente in Dadou tanto nella fabula della storia stessa, quanto soprattutto nella sua conclusione, come vedremo.

L'incapacità di Dadou di gestire autonomamente la propria vita, affidandone la guida alla propria madre, è descritta dal narratore attraverso l'episodio del matrimonio segreto, in cui Dadou dovrebbe sposare una ragazza della famiglia Zhou 周, venduta dal padre sette anni prima come schiava per saldare un debito di cento Yuan. Il matrimonio non segna una crescita interiore nel protagonista, che al contrario continua a sentirsi intimorito dalla madre come fosse ancora bambino:

> 他突然地对他母亲感到非常的恐怖，好像幼年的时候一样。(p. 166)
> Improvvisamente ebbe un enorme senso di paura verso la madre, come quando era bambino.

L'ansia di castrazione è qui molto forte; la madre è quella figura minacciosa che può punirlo, che può privarlo del suo bene più prezioso: il pene. La sua sensazione di inferiorità si origina in ambito familiare, ma si esplicita ovviamente soprattutto in quello sociale: Dadou inizia a nutrire un senso di colpa sempre più forte nei confronti di sé stesso, accusandosi di non essere in grado di 'salire di livello', di 'crescere', di diventare come i suoi eroi (« 罗大斗，在他的那些英雄们里面，是决无出头的可能。», «Nella cerchia dei suoi eroi, Luo Dadou non avrebbe mai potuto camminare a testa alta»; p. 168).

Nel corpo del racconto, il narratore, descrivendo l'atteggiamento dei personaggi, lascia più volte intendere al lettore la loro bassezza e la loro rozzezza; a proposito di Dadou e dei *guanggun*, ad esempio, avrà modo di dire in svariate occasioni che questi sono soliti inveire o urlare («大声地喊», p. 168), accompagnando spesso il tono di voce inappropriato a movimenti del corpo altrettanto rozzi e inadeguati, come battere i piedi o agitarsi mentre parlano. Anche il linguaggio si fa via via più sgarbato, triviale, in particolare quello di Dadou (ad es. «混帐王八旦！», «bastardo figlio di p*!»; «堂客！堂客算得个放屁！», «moglie! Moglie un c*!»; pp. 166, 169), che inizia a collezionare un insuccesso dietro l'altro, convincendosi di tanto in tanto di aver compiuto grandi gesti.[15] Questo intensificarsi della volgarità del lessico, e dunque

15 Ci riferiamo, ad esempio, all'episodio in cui Dadou ruba un paio di forbici all'amico Liu Changshou 刘长寿: Dadou sa bene che il gesto è piccolo e di per sé insignificante, sa che rubare un paio di forbici non rappresenta un gesto eroico, sa che questo gesto non dimostra minimamente la sua eroicità e il suo coraggio, ma lo fa comunque, per riuscire a vincere il proprio imbarazzo e il proprio pudore che gli impedirebbero di rubare. Tende così al suo Io ideale, ma consapevole d'aver infranto i dettàmi del *Super-Io*, Dadou manifesta i sintomi originati dai conseguenti sensi di colpa: «Dopo aver rubato le forbici, Dadou trema per la paura» («罗大斗偷了剪刀，恐怖得发抖。», p. 170), e si odia per questo, si odia per sentirsi un vigliacco. E la sua paura e il suo odio aumenteranno quando l'amico scopre il furto («他觉得

l’abbassarsi del registro linguistico in generale, ci dimostrano come Lu Ling penetri nella mente dei personaggi, ricostruendone la dinamica psicologica. Secondo quello che possiamo definire un vero e proprio *Ah-q-ismo* (*A-q-zhuyi* 阿Q主义), infatti, Dadou ricerca una propria gratificazione (cfr. Klein 2000) e la glorificazione della sua vita nelle più umilianti e cocenti sconfitte; arriva a concepire persino la conoscenza e la credenza nella superstizione popolare come motivo di vanto, perché inconsapevole di ciò di cui invece dispone:

> 罗大斗，是只要得到一点点，就能够满足的，但在这个世界上，是存在着如此之多的迷人的东西，他不得不拿它们来和自己的比较。(p. 171)
> A Dadou sarebbe bastato poco per sentirsi soddisfatto, ma in questo mondo esistono miliardi di cose che incantano gli uomini; lui, non poteva far altro che appropriarsi di queste cose, e confrontarle con sé stesso.

> 他迷信一切鬼怪神奇，这不仅因为它们实在地迷惑了他，而且因为，他觉得，知道这些，是一种光荣。(p. 174)
> Credeva superstiziosamente in tutte le storie di fantasmi e di magia, e non soltanto perché tutto ciò lo incantava, ma anche perché, pensava, conoscerle, fosse motivo di vanto.

Il senso di fallimento si fa sempre più forte, soprattutto a seguito della sua incapacità, sul piano sentimentale, di farsi apprezzare dalla ragazza di cui si è innamorato: l’aspetto particolarmente trasandato e malconcio di Dadou, infatti, lo rende invisibile agli occhi della ragazzina dei Zhou («对于周家大妹，他差不多已经绝望了。», «Quanto alla ragazzina dei Zhou, aveva ormai perso quasi tutte le speranze»; p. 175). A tale proposito fondamentale fu l’incontro con Zhang Youde 张有德, il quale lo faciliterà a incontrare l’amata. Quest’ultima, afferma il narratore, «non aveva mai conosciuto l’amore» in vita sua («从来不知道有爱情», p. 180), e per questo si sente confusa, persa, e tuttavia incantata dal pudore, dall’obbedienza, dalla lealtà di Dadou, che aveva fatto nascere in lei un «sentimento dolce come il miele» («甜蜜的感情», p. 180). Questo passaggio è forse inserito dall’autore per testimoniare come Dadou, contrariamente a quanto egli stesso pensa di sé, non sia una persona pessima, priva di bei sentimenti e belle emozioni da mostrare al mondo e da far valere: la sua rovina, infatti, non consiste affatto nell’essere come egli è realmente, bensì nel piegarsi al proprio istinto patologico di raggiungere l’Io idealizzato dei *guanggun*.

Di conseguenza quando, poco dopo nella narrazione, Luo Dadou realizza la terribile verità di essere solo, o meglio, abbandonato e rifiutato dai suoi cari *guanggun* («光棍门遗弃了他», p. 182), le reazioni violente verso la

这种行为太不像一个光棍了，他心里很痛苦。», «Pensava che quell’atteggiamento non si addicesse affatto a un *guanggun*, e in cuor suo soffriva per questo»; p. 170).

propria donna e i gesti sconsiderati, emblemi della pulsione di morte, si amplificano all’ennesima potenza, inducendo la compagna a fuggire via da lui, e lasciandolo così nei dispiaceri dell’ennesima disfatta, facendogli perdere quell’unica conquista – sana e reale – che aveva fatto nella propria vita: la scoperta dell’amore.

Il protagonista viene poi arruolato contro il Giappone nell’esercito di Stato; la cerimonia di arruolamento avviene pubblicamente, e vi partecipano la madre e diversi *guanggun*, che a turno si prendono gioco di lui. Questi, dal canto suo, lascia sempre più spazio all’Es e a *thanatos*; si fa così sempre più depresso, il suo umore sempre più cupo, implora la morte come liberazione, come unica soluzione alle sue sofferenze. I suoi tentativi di conquistare i *guanggun* e di guadagnarsi il loro appoggio, e non ultimo di ‘essere come loro’ (per poi ‘essere loro’) falliscono. La sua disperazione e il suo ‘senso di colpa’ per gli insuccessi collezionati aumentano al punto da produrre in lui una sorta di allucinazione (che lui chiama «sogno», *meng* 梦), dove vede prima la madre, poi la sua donna, entrambe in lacrime.

Anche questa scena riveste un ruolo importante nella caratterizzazione psicologica, sotto il profilo psicodinamico: la donna amata, tramite il meccanismo proiettivo,[16] altri non è che una proiezione della madre stessa, che comunque è fisicamente lì, presente, come a marcare ed enfatizzare l’importanza della situazione, raddoppiando la presenza femminile. Le due donne piangono: per un ragazzo questa è la scena più straziante che gli si possa presentare davanti. Vedere la propria madre e la propria ragazza mentre si disperano per i suoi insuccessi e per la sua sorte fa scaturire potentemente nel soggetto, qui centro dell’attenzione narrativa e psicologica, un grande senso di inadeguatezza e colpevolezza. Il trauma edipico, che Dadou ha cercato patologicamente di superare proiettando il proprio Io verso quello ideale dei *guanggun*, gli viene qui integralmente riproposto, a riprova del fatto che il suo tentativo è andato totalmente fallito.

Il narratore extradiegetico interviene nuovamente in maniera più manifesta all’inizio dell’ultimo paragrafo (il quindicesimo), quando afferma che Luo Dadou si è rovinato la vita «calpestando amore, amicizia, compassione, dolore e profondi sospiri» («那些爱情，友谊，同情，以及悲凉而深沉的叹息，都是被他践踏了», p. 192), «distruggendo il proprio raziocinio, la propria ragione e la consapevolezza di sé» («那种叫做理智，理性，和意志的东西，是毁灭了», p. 192), annientando quindi tutti quei valori, quelli veri, che i suoi *guanggun* non hanno.[17] Dagli errori compiuti potrebbe aver appreso qual-

16 «Meccanismo di difesa messo in atto dall’Io per combattere esperienze di angoscia vissute come un pericolo per l’integrità o l’equilibrio del soggetto: nella proiezione si attribuisce ad altri propri aspetti o vissuti negativi» (Petrini et al. 2013, p. 282).

17 In questa profonda presa di coscienza viene spontaneamente da chiedersi quanto Luo Dadou non sia almeno in parte Lu Ling stesso. Dadou a questo punto della storia sembra chiedersi se il *li* e i valori confuciani tutti siano allora da seguire, o se debbano essere invece davvero abbandonati.

cosa, ma ormai non ha più niente da salvare, la sua presa di coscienza in extremis è del tutto futile, e la sua fine è per questo ancora più misera (« 这可以说是他底一生里的最清醒的瞬间了，虽然，很显然的，他已经被一种冷酷的疯狂所掌握了。», «Era il momento più lucido di tutta la sua vita, anche se, ovviamente, una follia crudele si era già impadronita di lui», p. 194). La pulsione di morte e il desiderio di liberazione si fanno più forti, alimentando in Dadou gli istinti masochisti: Dadou si scaglia così per due volte contro un macigno; spirante, «con lo sguardo rivolto verso il cielo cadde a terra» («仰天倒下了», p. 195), accompagnato dal pianto e dal riso isterico della madre.

2.2 Lo stile e la rappresentazione della mente tra sintassi e lessico

L'eccezionalità della scrittura di Lu Ling in questo racconto non risiede solamente nelle tematiche affrontate, ma anche nello stile utilizzato per la loro rappresentazione. La sintassi di cui fa uso l'autore è senza dubbio una sintassi europeizzata (c.d. *Ouhua Zhongwen* 欧化中文 'cinese europeizzato'; cfr. Gunn 1991): le frasi sono spesso più lunghe rispetto alla letteratura post-Quattro Maggio in *baihua* 白话, e numerosi sono i casi in cui si trovano frasi costituite da una serie di determinanti nominali e verbali giustapposti con ripetizione dei *de* 的/地), aspramente criticate da letterati come Mao Dun 矛盾 (cfr. Denton 1998, p. 160). Alcuni esempi:

> 女孩一知半解地，严肃地思索着这件高深的事情 (p. 164)
> La bambina pur non capendone molto pensava seriamente a questo fatto importante.[18]
>
> 严肃地，痛苦地看着他的母亲 (p. 173)
> Guardava sua madre rigidamente, con dolore.
>
> 看着开油店的张家的强壮的美丽的媳妇。 (p. 171)
> guardava la nuora così forte e graziosa della famiglia Zhang che aveva aperto un negozio di oli.
>
> 女孩[...]走过了结婚的筵席的荒凉的废墟。(p. 173)
> La bambina si lasciò alle spalle i resti del mesto banchetto nuziale.

18 Il lettore che troverà gli esempi estrapolati dal racconto solo nella mia traduzione italiana, non potrà sempre cogliere gli aspetti sintattici trattati. Per quanto possibile, e nei limiti della comprensibilità dell'italiano, ho cercato di fare una traduzione c.d. scolastica (Osimo 2008, p. 144), vòlta quindi a mantenere nel metatesto la struttura sintattica del prototesto (Popovič 2006), fermo restando che alcuni elementi grammaticali – come appunto le particelle vuote di determinazione nominale – non saranno percepibili nella nostra lingua.

Anche l'uso della punteggiatura è molto peculiare in Lu Ling: analizzando i periodi più lunghi si nota una certa idiosincrasia verso l'uso del punto fermo e, al contrario, una certa propensione all'uso delle virgole, dei punti e virgola e dei due punti:

> 大家都不同情他，大家都觉得，欺凌他，是正当的。 (p. 159)
> Nessuno lo compativa, pensavano tutti, trattarlo male, è cosa legittima.

A detta dello stesso autore (cfr. Xiao 1994, p. 68, in Denton 1998, pp. 161-162), la lingua vernacolare non era infatti adatta a rappresentare la mente dei personaggi, né tanto meno lo sarebbe stata quella letteraria (*wenyan* 文言), troppo stringata e schematica. La scelta di Lu Ling di ripiegarsi su una sintassi estranea alla propria cultura non è tuttavia dovuta soltanto al mero gusto di sperimentare, ma anche – e a mio avviso soprattutto – alla necessità di introdurre nella propria letteratura un nuovo modo di presentare lo stato d'animo dei personaggi. Una struttura più frammentata, meno fluida, talvolta con l'accostamento illogico e irrazionale di aggettivi di senso opposto, dunque più vicina al **flusso di pensieri** di una persona, avrebbe facilitato il lettore nel viaggio attraverso la mente dei personaggi:

> 快乐地，恼怒地红了脸 (p. 171)
> Si fece rosso in volto per la **gioia**, per la **rabbia**.

> 他心里便发生了一种畏怖的感情，同时又发生了一种快乐 (p. 174)
> Nacque in lui una sensazione di **paura**, e al tempo stesso di **felicità**.

> 在烟火的微光里愁惨地笑着 (p. 190)
> nel luccichio della sigaretta accesa **rise depresso**.

Da un punto di vista lessicale, nei racconti di Lu Ling, e dunque anche in *Luo Dadou*, notiamo un uso generoso di elementi dialettali, particolarità adottata molto probabilmente da autori quali Shen Congwen 沈从文 (1902-1988) e Feng Wenbing 冯文炳 (1901-1967), che amavano arricchire e insaporire la loro narrativa con elementi propri delle culture locali (c.d. *difang secai* 地方色彩 'colori locali'; cfr. Denton 1998, pp. 128, 162-163). Questi elementi mostrano la mente del personaggio senza la mediazione di un narratore: il linguaggio colloquiale dei personaggi, e di riflesso quello della loro mente, dei loro pensieri, passa direttamente nella mente del lettore:

"罗大斗，你咱个不还手口*欧？"[19] (p. 158)
«Luo Dadou, perché non gli rendi il ceffone?!»

"坐到要得，你哥子有酒喝没得么？" (p. 167)
«Siediti, hai qualcosa da bere?»

In generale la voce del narratore è distinta da quella dei personaggi: il narratore si esprime con una sintassi più lunga, convenzionale, fluida, scorrevole, del tutto opposta a quella dei personaggi, che si esprimono invece con una sintassi segmentata, meno fluida e più ellittica. Alcuni esempi:

老人爬到梯子上去拾漏，跌下来，死去了。(p. 157)
L'anziano signore salì su una scala per provare a riparare una crepa, cadde, morì.

"你，你来么！" 罗大斗，痛苦得战栗，晃动着身体，叫。(p. 159)
«Tu, vieni qui!» Luo Dadou, tremante per il dolore, barcollante, disse.

2.3 Tecniche narrative per la rappresentazione del sé

Secondo la tassonomia proposta da D. Cohn in merito alle tecniche narrative per la rappresentazione psicologica dei personaggi (Cohn 1998, in Denton 1998, p. 164), esiste innanzitutto una macro distinzione tra **persona narrante** (i.e. [1] narratore in prima persona o [2] in terza persona) e **psiconarrazione** (i.e. [1] discorso indiretto; [2] monologo-dialogo; [3] monologo narrato). Quanto alla **persona narrante**, la tecnica del narratore che descrive gli eventi in prima persona era abbastanza in voga negli anni Trenta-Quaranta, eccezion fatta per Lu Ling, il quale, infatti, prediligeva narrazioni in terza persona che potessero mostrare più efficacemente gli eventi attraverso una molteplicità di punti di vista ed effetti ironici, non ottenibili con una narrazione in prima persona:

罗大斗的最高的理想，便是成为一个真正的男子，就是说，成为一个光棍，有一天能够站在街上，如缺牙的光棍欺凌他似的，欺凌别人。(p. 159)
Il più alto ideale **di Luo Dadou**, era quella di diventare un uomo vero, vale a dire, diventare un *guanggun*, un giorno avrebbe potuto trovarsi per strada, e così come il *guanggun* sdentato ha trattato male **lui**, **lui** avrebbe potuto trattare male gli altri.

19 L'asterisco indica la fusione grafica dei due caratteri rispettivamente alla destra e alla sinistra dell'asterisco stesso. Dunque una sequenza come <口*马> indica il carattere <吗>.

Nella **psiconarrazione** [1] il discorso indiretto (i.e. con *verba dicendi* o *sentiendi* come 他说/他感到/感觉, dice-disse/sente-sentì) viene impiegato molto spesso in presenza di un narratore extradiegetico, che può essere quindi in consonanza, nel caso in cui questi conosca e veda esattamente ciò che sa e vede il personaggio della narrazione, oppure in dissonanza, nel caso in cui il narratore sappia di più o di meno rispetto al personaggio descritto. Ad esempio:

psiconarrazione in consonanza:

> 然而他感到寒冷，觉得空虚。快乐已经没有了。 (p. 184)
> Sentiva comunque freddo, si sentiva vuoto. La felicità, ormai, se n'era andata.

> 他觉得，刚才的这个东西，是周家大妹的夜游的魂魄 (p. 175)
> Pensava che quanto appena visto fosse lo spirito notturno della ragazzina dei Zhou

L'altro tipo di tecnica psiconarrativa che individuiamo è [2] la tecnica del monologo-dialogo.[20] Si tratta del metodo più tradizionale e diretto per rappresentare la mente dei personaggi, e consiste in un discorso diretto introdotto generalmente da virgolette, in cui la parte dell'interlocutore viene soppressa. La sintassi e il lessico impiegati sono molto simili a quello del parlato, risultando così più vicino alla forma del pensiero. L'uso che ne fa Lu Ling in altri racconti è talvolta convenzionale, altre innovativo: se da un lato, come abbiamo detto, la tecnica in esame è fra le più tradizionali e spesso l'autore utilizza le tecniche del *baihua*, dall'altro, quando i personaggi coinvolti provano emozioni estreme, la sintassi si fa improvvisamente – e in maniera anticonvenzionale – frammentata, e il linguaggio associativo e immaginifico. Nel racconto in esame, tuttavia, questa forma di narrazione è pressoché assente, e la tecnica principalmente impiegata è quella del monologo narrato.

Il monologo narrato [3] (o stile libero indiretto) consiste in un discorso indiretto in cui il narratore narra in terza persona pur mantenendo l'idioletto del personaggio descritto. Nel discorso sono presenti caratteristiche differenti, tipiche del parlato ma spesso illogiche perché proprie del linguaggio mentale. Nell'esempio che riportiamo di seguito è possibile notare chiaramente come il narratore, pur descrivendo apparentemente in modo oggettivo, pensi e parli con i pensieri e le parole rispettivamente di Dadou e della sua donna:

20 Il monologo-dialogo può anche snaturarsi nel monologo interiore, nel momento in cui le virgolette vengono eliminate.

> 他说，摇头，咂嘴，俨然是真正的光棍。(p. 167)
> disse [Luo Dadou], poi scosse la testa, schioccò le labbra, proprio come un vero *guanggun*.[21]

> 她不能回去了，是的：她也决不想再回去！她不可能跟随这个人，是的！(p. 181)
> Non poteva tornare indietro,[22] certo: non voleva tornare indietro! Non poteva seguire quest'uomo, certo!

2.4 Schizofrenia e masochismo

Nella narrativa di Lu Ling esiste una fondamentale distinzione fra due categorie di personaggi, quella del giovane intellettuale cólto, da un lato, e quella della vittima appartenente agli strati sociali più bassi, dall'altro. Sin dagli albori della letteratura cinese moderna esiste infatti un rapporto duale, una dicotomia dialettica, tra la figura del dòtto letterato e delle vittime dell'oppressione sociale. Il narratore di Luo Dadou, nel terzo paragrafo, individua due classi di persone, anch'esse manifestazioni di un Sé scisso:

> 因为在这个世界上，是存在着一种漂亮的贵族制度的缘故，人们就纷纷地互相践踏，渴望爬高。经验丰富的人们就能明白，在高处的那个宫殿里，除了金钱以外，别无神秘。金钱，是现实的力量，缺乏这种力量的人们，就给自己臆造了一种精神的力量。他们用各种东西使自己和高处联接起来，这中间就产生了大的嫉妒 (p. 160)
> Poiché in questo mondo esiste un grazioso sistema aristocratico, gli uni tendono a schiacciare gli altri, sperando di arrivare più in alto. Le persone dalla lunga esperienza possono capire, che in quel palazzo, oltre ai soldi, non ci sono misteri. Il danaro è la vera forza, e coloro i quali mancano di questa forza si creano una forza interiore. Questi ultimi impiegano ogni cosa, ogni espediente, per poter avere un contatto con le alte sfere; è così che nascono le più grandi invidie.

Centro di questa analisi del narratore è in modo particolare la madre di Lu Ling, la quale ama circondarsi di oggetti ornamentali e ampolline di profumi che incarnerebbero, nella sua ottica, una ricchezza da sfoggiare, un fregio aristocratico che la eleverebbe al livello dei suoi vicini di casa, togliendola illusoriamente dai drammi familiari e dalla pochezza

21 Il narratore sa bene che Dadou non è un eroe, ma chiaramente non è neppure un *guanggun*: chi parla è in realtà Dadou, dunque, non il narratore.

22 I due *shide* 是的 con *de* 的 modale che figurano in questa frase sono più tipici del parlato che della forma scritta; potrebbero quindi essere indicatori del fatto che il narratore non sta descrivendo quello che lui sa sul personaggio, ma sta immettendo direttamente nel testo i suoi pensieri così come scorrono nella sua mente.

della propria reale condizione («这一切东西，都使罗大斗的母亲感到巨大的满足», «Tutte queste cose facevano sentire sua madre enormemente soddisfatta»; p. 164).

La divisione in due figure è la stessa divisione interiore, lo stesso dilemma interiore che individuiamo nei personaggi di Lu Ling. È come se non esistesse più una posizione certa e prefissata per ogni persona, come dovrebbe avvenire invece in una società confuciana regolata dal *li*; al contrario, i personaggi subiscono ininterrottamente i cambiamenti della sorte, rendendosi prede degli eventi. Nessuno può esercitare il controllo sulla realtà, tanto meno Luo Dadou potrà farlo: pur essendo il protagonista della storia, è tutt’altro che un *exemplum* confuciano da seguire. La sua smodatezza, la sua condizione di perdente fanno sì che si ritrovi vilmente prono alle proprie passioni, alle aspirazioni utopiche e ai desideri irrealizzabili che lo porteranno alla rovina. Da un lato Dadou vorrebbe essere come i suoi eroi, i *guanggun*, dall’altro, proprio per raggiungere il suo ideale, si ritroverà a doversi rotolare nel fango della società e della sua stessa mente. Ecco che l’individuo è combattuto, la sua personalità divisa, così come lo è la sua mente (*erchong renge* 二重人格; Denton 1998, p. 141): etimologicamente, il termine schizofrenia, dal greco antico *skhizein* σχίζειν (dividere) e *phrēn* φρήν (mente), indica proprio questa condizione. A questa ‘schizofrenia’ possono seguire, clinicamente, anche altre manifestazioni, in particolare quelle di **labilità** (sbalzi d’umore repentini) e **atimia** (mancanza di stimoli affettivi), che individuiamo, infatti, in svariati punti nel testo, tra cui i seguenti:

labilità:

> 他觉得他被爱了，而他的往昔的生活，是十分的凄凉。[…] “我……想死啊！”他说。(p. 181)
> Si sentì **amato**, **ma** gli anni passati della sua vita, erano stati miserrimi. […] «Voglio…voglio *morire*!», disse.[23]

> 他看见有人在吸烟，很想吸烟[…]连吸烟的欲望都没有了。[…] “你哥子，拚我一根烟” (p. 189, 190)
> Vide che qualcuno stava fumando, avrebbe voluto tanto fumare anche lui […] non aveva più neppure la voglia di fumare. […] «Tu, dammi una sigaretta!»

23 Il senso di amore e gioia che potrebbe trasparire dalle prime parole è subito annullato dall’idea di morte di qualche parola più avanti.

atimia:

> 他呆呆地站着，好像一点力气都没有了，好像，站着或坐下来，对于他是并无分别的。[24] (p. 189)
> Era in piedi con lo sguardo **assente**, come se non avesse più la benché minima forza, come se, per lui, stare in piedi o stare seduto fosse la stessa identica cosa.
>
> 认出了他的母亲，就呆呆地站着不动。(p. 194)
> Riconobbe tra la folla la propria madre, ma rimase immobile in piedi con lo sguardo **assente**.

Luo Dadou non è soltanto rappresentazione della schizofrenia, ma come detto anche del masochismo:

> Secondo la psicoterapia dialettica, invece, il fenomeno, sovrattutto nella sua variante di masochismo morale, dipenderebbe dall’interiorizzazione, col suo bagaglio di senso di colpa, della punitività del Super-Io familiare e sociale [*dawo* 大我], **riluttante dinanzi alla libera indipendenza, frutto di lacerante separazione, del soggetto** [*xiaowo* 小我]. (Pascali 2009, p. 56; enfasi aggiunta)

Questa interessante interpretazione potrebbe essere un riferimento all’esercizio dell’Io collettivo sull’Io individuale, di cui abbiamo parlato in precedenza, e potrebbe costituire ulteriore prova a sostegno del fatto che i personaggi di Lu Ling siano intrappolati in un limbo pieno di contraddizioni tra il *li* ideale e l’Es; inoltre, «Secondo l’interpretazione freudiana», il masochista «ha alle spalle una figura materna amorevole [“强烈地爱着他了”, “lo amava intensamente”; p. 173], sì, ma distaccata, poco affettuosa, intransigente e/o dispotica, per cui da bambino giunge ad associare l’amore per lui, in mancanza di altre manifestazioni esteriori, all’atto della punizione o dell’umiliazione, impartitagli dalla nutrice ‘per il suo bene’» (Petrini et al. 2011, p. 95): quest’interpretazione rispecchia molto bene la situazione di Dadou che, a causa dell’atteggiamento severo e crudele della madre, durante lo sviluppo del racconto rivela manifestazioni di autolesionismo:

> 他想到，他将要被一切人遗弃，而死在荒凉的山沟里；这样他就哭得更伤心了。(p. 181)
> Arrivò a pensare, di voler essere abbandonato da ogni persona, di voler morire in un burrone desolato; e per questo piangeva ancora più amaramente.

24 La citazione in questione è tratta dalla parte conclusiva del racconto; notare come tutte le caratteristiche psicologiche/patologiche elencate sino ad ora si amplifichino e si manifestino con più nitidezza verso la conclusione, in una *Spannung* data da un climax ascendente che si scioglierà con la morte dell’‘eroe’.

渐渐的，他心里有了一种渴望；他渴望非常的，残酷的痛苦；他渴望他所不曾遭遇过的那种绝对的痛苦。他渴望那种痛苦；有力的，野蛮的，残酷的人们，把他挑在刀尖上；他渴望直截了当的刀刺，火烧，鞭挞，谋杀。他渴望这个，因为他的生命已经疲弱了，这种绝对的力量，是他的生命里面最缺乏的；而且，无论在云门场或是在黄鱼场，你都找不到这种绝对的有力，野蛮，而残酷的人们。(pp. 189, 190)
Lentamente iniziò a nutrire dentro di sé un desiderio; desiderava provare un estremo, brutale dolore; desiderava provare quel dolore estremo che non aveva mai provato in vita sua. Lo voleva quel dolore; quei forti, rudi, bruti lo avevano messo sulla punta del coltello; e adesso avrebbe voluto sentire la punta tutta dentro di sé, bruciare, punito, ucciso. Sperava questo, perché la sua vita ormai era esausta, e questa forza estrema era ciò che più mancava nella sua vita; inoltre, sia a Yunmen Chang che a Huangyu Chang, non si sarebbe trovata una persona dotata di una forza tanto estrema, tanto rude, tanto brutale.

Proprio con un'immagine altrettanto masochista si concludono il racconto e la vita di Luo Dadou: «突然地他就向一块巨石上撞去了。» («Improvvisamente si gettò contro una grande pietra», p. 195).

L'immagine ci mostra il gesto estremo cui è stato indotto Luo Dadou in seguito al conflitto tra l'Io sociale e l'Io individuale in cui era intrappolato, e che ha trovato nella morte la sua liberazione.

3 Conclusioni

Applicando la tassonomia di Denton (1998) relativa allo studio della narrativa psicologica al racconto *Luo Dadou de yisheng* 罗大斗的一生 (La vita di Luo Dadou), abbiamo dimostrato la coerenza e la profondità d'introspezione dei personaggi messa a punto dall'autore, applicando un profilo psicodinamico al protagonista del racconto, utilizzando teorie e terminologia principalmente di stampo freudiano e kleiniano. Abbiamo quindi potuto comprovare, mediante un esempio specifico, come un autore generalmente riconosciuto per la sua capacità descrittiva del paesaggio interiore dei personaggi abbia saputo ricreare una forte logicità psicologica all'interno di un personaggio solo apparentemente folle, e al contrario chiaro emblema dei malesseri sociali dell'epoca pre-maoista. Infine, abbiamo sottolineato il particolare uso che Lu Ling fa della lingua, evidenziando come questi pieghi al massimo la grammaticità delle frasi in favore di una sintassi lunga, europeizzata, ricca di determinanti spesso ossimorici, usata per mostrarci quanto più veritieramente possibile il flusso di pensiero e il mondo interiore del protagonista.

Bibliografia

Bettelheim, Bruno (2003). *Il mondo incantato: Uso, importanza e significati psicoanalitici delle fiabe*. Milano: Feltrinelli.
Cohn, Dorrit (1998). *Transparent Minds: Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*. Princeton: Princeton University Press.
Denton, Kirk Alexander (1996). *Modern Chinese Literary Thought: Writings on Literature, 1893-1945*. Stanford: Stanford University Press.
Denton, Kirk Alexander (1998). *The Problematic of Self in Modern Chinese Literature*. Stanford: Stanford University Press.
Gao Yihan 高一涵 (1916). «自治和自由» (Autonomia e libertà). *Xin qingnian* 新青年, 1 (5).
Gunn, Edward (1991). *Rewriting Chinese*. Stanford: Stanford University Press.
Hilgard, Ernest; Atkinson, Richard C.; Atkinson, Rita L. (1989). *Psicologia: Corso introduttivo*. Firenze: Giunti Barbera.
Hu Feng 胡风 (1987). «Kang zhan huiyi lu zhi ba – Chongqing qian qi» 抗战回忆录之八—重庆前期 (Memorie sulla guerra di resistenza contro il Giappone – pre-Chongqing). *Xin wenxue shiliao* 新文学史料, 1. In: Yan Jiayan 严家炎 (1989), *Zhongguo xiandai xiaoshuo liupai shi* 中国现代小说流派史 (Storia delle correnti narrative moderne in Cina). Beijing: Renmin Wenxue Chubanshe.
Hu Shi 胡适 (1918). «Buxiu wo de zongjiao» 不朽我的宗教 (Immortalità, la mia religione). *Xin qingnian* 新青年, 6 (2).
Klein, Melanie (2000). *Invidia e gratitudine*. Firenze: Psycho.
Liu, Lydia (1995). *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity: China, 1900-1937*. Stanford: Stanford University Press.
Lu, Tonglin (ed.) (1993). *Gender and Sexuality in Twentieth-Century Chinese Literature and Society.* Albany (NY): State University of New York.
Min Zhi 民质 (1916). «Wo» 我 (Sé). *Dongfang Zazhi* 東方雜誌, 13 (1).
Osimo, Bruno (2008). *Manuale del traduttore*. Milano: Hoepli.
Pascali, Michelangelo (2009). *Teoria e prassi della 'dominazione finanziaria': Sulle pretese monetarie dell'adorazione sessuale nell''ordo informaticus'*. Milano: FrancoAngeli.
Petrini, Piero; Casadei, Anita; Chiricozzi, Francesca (2011). *Trasgressione, violazione e perversione: Eziopatogenesi, diagnosi e terapia*. Milano: FrancoAngeli.
Petrini, Piero; Renzi, Alessio; Casadei, Anita; Mandese, Annamaria (2013). *Dizionario di psicoanalisi con elementi di psichiatria psicodinamica e psicologia dinamica*. Milano: FrancoAngeli.
Popovič, Anton (2006). *La scienza della traduzione*. Trad. di Bruno Osimo. Milano: Hoepli.
Xiandai Hanyu Cidian 现代汉语词典 （第五版）(Dizionario di cinese moderno [5° edizione]) (2005). Beijing: Shangwu Yinshuguan 商务印书馆.

Xiao Feng 晓风 (1994). *Hu Feng Lu Ling Wenxue Shujian* 胡风路翎文学书简 (Epistolario di Hu Feng e Lu Ling). Hefei: Anhui wenyi.

Yan Jiayan 严家炎 (a cura di) (1984). *Zhongguo xiandai ge liupai xiaoshuo xuan* 中国现代各流派小说选 (Selezione di racconti delle correnti letterarie della Cina moderna). Beijing: Beijing Daxue Chubanshe.

Yan Jiayan 严家炎 (1989). *Zhongguo xiandai xiaoshuo liupai shi* 中国现代小说流派史 (Storia delle correnti narrative moderne in Cina). Beijing: Renmin Wenxue Chubanshe.

Yang Yi 楊義 (1983). «Lu Ling: linghun aomi de tansuozhe» 路翎——靈魂奥秘的探索著 (Lu Ling: esploratore dei misteri dell'anima). *Wenxue zhenglun* 文學爭論, 5, pp. 114-127.

Yang Yi 杨义 (1993). *Zhongguo xiandai xiaoshuo shi* 中国现代小说史 (Storia della narrativa moderna in Cina). Tianjin: Renmin Wenxue Chubanshe.

Annali di Ca' Foscari. Serie orientale
Vol. 51 – Giugno 2015

ISSN 2385-3042

Un esempio di analisi letteraria applicata al discorso economico

Fiorenzo Lafirenza (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract Following the indications of McCloskey, according to whom the economic discourse can be analyzed in the same way as any other literary discourse, we review and discuss the different rhetorical devices adopted by the Chinese economist and financial advisor Xie Guozhong in the English and the Chinese versions of an article which deals with the same topic of Japan's economic recession. The purpose of the study is to verify whether the use of such different rhetorical devices in the two languages corresponds to a different communicative intent and, if so, to identify and point out their motivations.

Keywords Rhetoric of economics. Comparative textual analysis. Interpretive textual analysis.

L'estate del 2012 ha visto il succedersi di numerosi episodi nell'ambito del pluridecennale conflitto tra Cina e Giappone in merito alla sovranità sulle isole Diaoyu (in giapponese: Senkaku) nel Mar Cinese Orientale, culminati, nell'agosto di quell'anno, prima con manifestazioni davanti all'ambasciata e al consolato giapponese rispettivamente a Pechino e a Hong Kong, e subito dopo in una serie di proteste antigiapponesi tenutesi a Shenzhen e in altre città della Cina, nel corso delle quali la folla ha distrutto automobili e altri beni di produzione giapponese e costretto alcune filiali di compagnie nipponiche a una temporanea chiusura. La controversia si è ulteriormente acuita nel corso del 2013, coinvolgendo, oltre ai governi dei due Paesi più direttamente interessati alle isole dal punto di vista strategico (l'arcipelago è area di intensa attività ittica e potenziale fonte di sfruttamento di enormi risorse energetiche di gas naturale e petrolio), anche quello degli Stati Uniti, che sino a quel momento avevano mantenuto un atteggiamento neutrale nei confronti della questione, ma che a novembre, disconoscendo l'inclusione delle isole nello spazio di sorveglianza area della Cina, hanno dimostrato il loro appoggio al Giappone facendole sorvolare da due bombardieri B52 partiti dalla base militare di Guam, nel Pacifico.

In questo contesto, a metà novembre del 2012 l'economista e consulente finanziario Xie Guozhong 谢国忠, conosciuto in Occidente come Andy Xie, pubblica sul sito di *Caixin Online* (Finanza ed Economia Online) l'articolo *Yen Edges toward Brink* (Lo yen scivola verso il baratro). Il medesimo articolo viene pubblicato a distanza di pochi giorni anche sul blog di Xie, ospitato sullo stesso sito, in una versione in cinese il cui titolo – *Riyuan binlin bengkui*

DOI 10.14277/2385-3042/21p

日元濒临崩溃 (Lo yen sull'orlo del collasso) – è preceduto da un occhiello che recita: *Yu Zhongguo jiufen jiang cheng yadao Riben zuihou caodao* 与中国纠纷将成压倒日本最后稻草 (La disputa con la Cina darà il colpo di grazia al Giappone). Benché i contenuti dei due testi si corrispondano in larga misura, esistono tra loro alcune significative differenze di cui daremo qui conto e sul senso delle quali è utile riflettere. Vedremo, inoltre, come il discorso di Xie si articoli dal punto di vista retorico nell'una e nell'altra versione, continuando così un discorso intrapreso altrove (Lafirenza 2014).

La presenza di un occhiello in testa alla versione cinese dell'intervento di Xie è un primo segno che induce a riflettere sul fatto che, al di là dei contenuti, che come dicevamo sono pressoché uguali nelle due versioni, il testo cerchi il consenso del lettore cinese e di quello internazionale (non-cinese) facendo ricorso a dispositivi retorici specifici e, dunque, manifestando intenzionalità non uguali. Essa mette in evidenza la diversa prospettiva che l'Autore offre alle sue due tipologie di pubblico, poiché suggerisce un'intenzione 'nazionalistica', ovvero un richiamo di tipo 'patriottico', del tutto assente nella versione in inglese. A questo proposito converrà soffermarsi sulla metafora impiegata in questo occhiello, la cui traduzione letterale – «La disputa con la Cina sarà il filo di paglia che finirà per mandare il Giappone a gambe all'aria» – ricalca il proverbio di origine araba «È l'ultimo filo di paglia che spezza il dorso al cammello», che ammonisce dal gravare il cammello con una soma che ne mini la capacità di carico. L'espressione è stata ricevuta dall'inglese *the last straw that breaks the camel's back* e si ritrova in molte altre culture, europee ed extra-europee, nella variante della «goccia che fa traboccare il vaso». L'occhiello, dunque, implica la metafora *il Giappone è un cammello vicino al limite della sopportazione e prossimo a cedere*, e allo stesso tempo dichiara apertamente che arbitro ultimo dei suoi destini è la Cina, che è in grado di minacciarne la stabilità economica. La disputa alla quale allude Xie Guozhong è, ovviamente, quella che ha come oggetto le isole Diaoyu, cui, per altro, egli non accenna mai, se non nell'esordio del suo discorso, e solo in termini di «boicottaggio delle merci giapponesi da parte di consumatori cinesi», e nell'epilogo, con l'espressione «disputa territoriale».

In entrambe le versioni il testo è articolato in paragrafi, recanti tuttavia titolazioni diverse, ciascuno costituito da capoversi non sempre corrispondenti per collocazione nell'uno e nell'altro prototesto.[1] Ne diamo qui uno schema, mutuando in parte la terminologia delle varie parti da quella usata in ambito giornalistico. Di seguito, individueremo quali periodi appaiano o siano assenti in uno o nell'altro dei prototesti, al fine di verificare l'ipotesi che essi siano indirizzati a lettori modello diversi e approfondire il ragionamento su quale sia il messaggio che l'Autore intende convogliare nell'uno e nell'altro caso.

1 Consideriamo entrambe le versioni dell'articolo alla stregua di prototesti.

	Articolo in cinese	Articolo in inglese
Occhiello	与中国纠纷将成压倒日本最后稻草 La disputa con la Cina darà il colpo di grazia al Giappone	
Titolo	日元濒临崩溃 Lo yen sull'orlo del collasso	
Sommario*	日本再次陷入衰退。直接导火索就是中国消费者对日货的抵制。日本名义GDP自2007年以来就持续跳水，日本的国债占GDP的比率已经超过了200%，贸易赤字也成为一个结构性现象。这三重打击可能最终会导致日元经历结构性下跌。 日本名义GDP的增速必须快于国债增速，其财政形势才是可持续的。实现这一点的惟一途径就是日元贬值。	Those forecasting a reckoning for Japan's currency have been foiled before, but there are reasons to believe the situation has changed.
Paragrafo 1	沉默的低迷 La recessione silenziosa	Senza titolo
Paragrafo 2	错误的汇率政策 Errata politica dei tassi di cambio	The Causes
Paragrafo 3	最后一根稻草 L'ultimo filo di paglia	Happy Retirement
Paragrafo 4	-----	The Wrong Policy
Paragrafo 5	-----	The Perfect Storm
Paragrafo 6	-----	Prediction Pitfalls

* Per la traduzione del Sommario vedi *infra*: TC 0.1.1-0.2.2.

I sommari del testo cinese e di quello inglese mettono subito in luce la diversa prospettiva lungo la quale si svilupperà il discorso di Xie Guozhong e, di conseguenza, l'interpretazione – ovvero il grado di condivisione – che esso intende sollecitare nel lettore.

Al succinto sommario in inglese «Those forecasting a reckoning for Japan's currency have been foiled before, but there are reasons to believe the situation has changed» (TI 0.1.1)[2] se ne contrappone, in cinese, uno più elaborato ed esplicativo, che anticipa alcuni dei contenuti sviluppati nei paragrafi successivi, segmentato in una prima parte che dà conto dei motivi della nuova recessione giapponese, e in una seconda parte che si connota

2 Per agevolare il confronto tra i due scritti si è proceduto a segmentarli numerandone, nell'ordine, paragrafi, capoversi e periodi (vedi, *infra*, Appendici A e B). Si sono inoltre adottate le abbreviazioni TC e TI, poste prima di ciascuna serie di cifre per identificare rispettivamente il testo in cinese e quello in inglese. Così, ad esempio, TC 1.4.1 sta per: testo in cinese, primo paragrafo, quarto capoverso, primo periodo. Questo lavoro di segmentazione e confronto si trova riassunto nell'Appendice C per quanto riguarda le corrispondenze tra il cinese e l'inglese, e nell'Appendice D per quanto concerne quelle tra l'inglese e il cinese.

come opinione, previsione o suggerimento che dir si voglia, dell’economista e consulente finanziario:

TC **0.1.1** 日本再次陷入衰退。**0.1.2** 直接导火索就是中国消费者对日货的抵制。**0.1.3** 日本名义GDP自2007年以来就持续跳水，日本的国债占GDP的比率已经超过了200%，贸易赤字也成为一个结构性现象。**0.1.4** 这三重打击可能最终会导致日元经历结构性下跌。

0.1.1 Il Giappone si ritrova di nuovo in recessione. **0.1.2** A dar fuoco alla miccia è stato il boicottaggio delle sue merci da parte dei consumatori cinesi. **0.1.3** A partire dal 2007 il PIL nominale giapponese continua ad andare a picco, il suo debito pubblico ha già superato il 200% del PIL e il disavanzo della bilancia commerciale è diventato un fenomeno strutturale. **0.1.4** Tre colpi pesanti, che potrebbero finire per portare lo yen ad attraversare un crollo strutturale.

TC **0.2.1** 日本名义GDP的增速必须快于国债增速，其财政形势才是可持续的。**0.2.2** 实现这一点的惟一途径就是日元贬值。

0.2.1 Il PIL nominale giapponese deve crescere più velocemente rispetto al debito pubblico, solo così la situazione finanziaria del Paese sarà sostenibile. **0.2.2** Per realizzare questo punto l’unica via percorribile è la svalutazione dello yen.

Laddove il sommario inglese mantiene un certo tono anodino, l’altro sembra in qualche modo voler orientare il lettore cinese a prendere coscienza del ruolo che, in qualità di consumatore, egli gioca nell’economia giapponese e, di conseguenza, a sollecitarne l’adesione ai contenuti dell’articolo in virtù di una certa dose di quello che potremmo chiamare orgoglio nazionalistico o patriottico. Da parte sua, tuttavia, il sommario in inglese ci offre l’occasione di accennare qui a uno dei dispositivi retorici cui Xie Guozhong ricorre d’abitudine. Tipicamente, infatti, e a conferma della tesi inaugurata da McCloskey (1983, 1994, 1995, 1998) secondo la quale il discorso dell’economia è sostanzialmente un discorso retorico, finalizzato dunque a persuadere, e non un discorso scientifico in grado di dimostrare la verità dei suoi enunciati, Xie procede esponendo – a volte in apparenza addirittura sostenendo – quella che è l’opinione corrente e condivisa di altri esperti del settore e diffusa tra la gente, per dichiararne subito dopo la fallacità (*pars destruens*), introducendo *ex abrupto* l’esposizione delle proprie valutazioni (*pars construens*) mediante espressioni brevi e incisive quali «ma si sbagliavano», «questo, però, non sarà possibile», «ma, in realtà», «eppure non è così» o, come nel caso specifico, «ma ci sono motivi per ritenere che…». Quello su cui preme porre l’accento è come, già a partire dai rispettivi sommari, l’Autore incanali uno stesso discorso in direzioni diverse – per quanto contigue – e cominci a svilupparlo ricorrendo a specifiche strategie retoriche a seconda della lingua adottata, ovvero del pubblico cui si rivolge.

Come si evince dalla tabella delle corrispondenze posta in Appendice C, il primo paragrafo del testo cinese – intitolato *Chenmode dimi* 沉默的低迷 (La recessione silenziosa) – include quelli che nel testo inglese sono i paragrafi 1 (senza titolo), 2 (*The Causes*) e 5 (*Happy Retirement*), restando grossomodo loro fedele nei contenuti, seppur con alcune modifiche di tipo sintattico nell'esposizione spiegabili in parte, ma non sempre, con motivazioni legate alla natura della lingua. Rispetto all'articolo in cinese, tuttavia, quello in inglese presenta numerose aggiunte, sulle più significative delle quali converrà soffermarsi.[3]

A parte la frase TI 1.1.3, corrispondente alla TC 1.1.1, tutto il primo capoverso è costituito di frasi non presenti nel testo cinese, la cui funzione è di dare un'immagine visiva della desolazione economica e sociale in cui verserebbe il Giappone, che verrà in seguito richiamata anche in parte del secondo e del terzo capoverso (TI 1.2.1, TI 1.3.2, TI 1.3.3, TI 1.3.6):

TI **1.1.1** Every time I come to Japan to attend a conference, I am reminded of what a depression looks like in the twenty-first century. **1.1.2** This time is no different: shops are not busy, restaurant owners wait anxiously outside for customers and are usually disappointed, empty taxi cabs roam the streets.

TI **1.2.1** The economic statistics tell the horror story best.

TI **1.3.1** The depression dynamic begins with declining incomes. **1.3.2** People then spend less to cope. **1.3.3** Shops and restaurants become emptier. **1.3.4** The weak demand depresses business profitability and investment. **1.3.5** The former depresses the stock market, and the latter labor income. **1.3.6** Both pressure people to spend even less.

Dal punto di vista comunicativo, le funzioni attivate in questa prima frase e nelle successive si configurano rispettivamente come emotiva e referenziale (Jakobson 1966). L'uso del verbo *come* in TI 1.1.1 colloca l'Autore in Giappone nel momento in cui scrive, conferendo maggior veridicità al suo discorso, in quanto ne attesta la testimonianza oculare. La descrizione che Xie Guozhong fa della dinamica della depressione economica parte dai suoi effetti sull'offerta (TI 1.1.1, TI 1.1.2) per risalire poi alle cause che l'hanno messa in moto (TI 1.3.1-1.3.6). Il panorama di negozi poco affollati, ristoranti in attesa di clienti e tassì che vagano vuoti per le strade, così in contrasto con quello della metropoli nipponica che è nell'immaginario

3 Pensiamo sia più conveniente tenere come riferimento, per quanto possibile, l'articolazione in paragrafi del testo in cinese, proprio in quanto incorporano contenuti dislocati in un numero maggiore di paragrafi in quello in inglese.

collettivo, è dipinto con parole a valenza negativa o scelte per suggerire emozioni negative: *depression*, *not busy*, *anxiously*, *disappointed*, *empty*, *roam*. TI 1.2.1 arriva a definire la situazione in termini di «storia dell'orrore» alla luce della crudezza delle statistiche, e introduce la reiterazione della visione di afflizione appena descritta in TI 1.1.2 non più, come là, rappresentando la desolazione, la preoccupazione e l'ansia di chi offre beni e servizi, bensì, stavolta, spostando lo sguardo sul versante della debolezza della 'domanda', ovvero sulla gente, sul consumatore. Il terzo capoverso, di fatto, è a sua volta fitto di parole a valenza negativa, come *depression*, *declining*, *less* (due occorrenze), *cope*, *emptier*, *weak*, e i verbi *depress* – anch'esso ripetuto due volte e sottinteso in «and the latter [depresses] labor income», a esprimere la forza dell''effetto domino' provocato dal calo dei redditi su tutta l'economia – e *pressure*.

Un simile quadro è del tutto assente nel testo cinese, che si attiene, invece, a meri dati di natura economica, pur non rinunciando a introdurli mediante una metafora forte, qual è «la deflazione e la contrazione economica sono un pantano» (metafora che si ritrova in TI 1.1.3 «Japan remains mired in deflation and contraction»), e a chiosarli con TC 1.1.3:

> **TC 1.1.1** 自从房地产泡沫开始收缩以后，近20年间日本一直深陷在通缩和经济收缩的泥潭中。**1.1.2** 1992年其国债只占GDP的20%，而现在是230%。**1.1.3** 基本上，GDP总量200%的经济刺激都无法扭转经济形势。
>
> **1.1.1** Negli ultimi vent'anni, da quando la bolla immobiliare ha cominciato a contrarsi, il Giappone ha continuato a sprofondare nel pantano della deflazione e della contrazione economica. **1.1.2** Nel 1992 il suo debito pubblico rappresentava solo il 20% del PIL; oggi, invece, è pari al 230%. **1.1.3** In sostanza, neppure uno stimolo economico ammontante al 200% del PIL è riuscito a invertire la situazione economica.

I successivi TI 1.5.3, 1.5.4, nonché TI 1.6.5, assenti nel testo cinese, confermano la diversa intenzione che informa i due scritti e contribuiscono a porre l'accento sul declino economico del Giappone mediante successive esemplificazioni. In ambedue le versioni del testo, di fatto, Xie Guozhong motiva la scarsa attenzione che il debito pubblico giapponese ha ricevuto e riceve[4] a livello mondiale con il fatto che esso viene finanziato dai ri-

4 Segnaliamo una differenza tra i due testi nel diverso aspetto verbale che connota l'espressione che traduciamo con «destare l'attenzione» (*yinqi zhuyi* 引起注意), ovvero il «get attention» usato dall'Autore nella versione inglese. Il testo cinese (TC 1.3.1) recita: «日本问题之所以并没有引起太多注意，是因为国内储蓄填补了债务。» (Il motivo per cui il problema [del debito pubblico] giapponese non ha destato troppa attenzione è che i risparmi delle famiglie hanno finanziato il debito pubblico), mentre quello inglese (TI 1.5.1): «Japan's problem doesn't get much attention because it has funded its debt with domestic savings». Il primo, dunque, vede questa mancanza di attenzione come una situazione ormai conclusa, il che, implici-

sparmi delle famiglie, cosa che fa sì che i suoi effetti non si ripercuotano direttamente sui mercati internazionali, e ribadisce il concetto ricordando che la tendenza delle famiglie giapponesi a investire in titoli di Stato è molto forte. Laddove, però, l'articolo in cinese prosegue affermando che un ulteriore elemento di alleviamento del problema dell'imminente crisi del debito consiste nella struttura economica egualitaria del Paese (TC 1.4.1), in virtù della quale il disagio sociale ed economico viene distribuito equamente mediante la riduzione di tutti i salari in modo da evitare che esso ricada solo su una parte della popolazione, quello in inglese fa precedere questo stesso giudizio (TI 1.6.1) da due osservazioni che prospettano la possibilità che il problema del debito pubblico trovi sì una soluzione, ma non grazie a un radicale cambio di rotta nelle politiche economiche adottate dal Governo, quanto, piuttosto, tramite un prelievo forzato sui depositi bancari dei giapponesi:

> **TI 1.5.3** Hence, the thinking goes that if the Japanese government isn't viable in the long run, the country is. **1.5.4** One could assume that Japan can reshuffle its balance sheet and ask its savers to take a big haircut in their savings one day to solve the problem.

A ribadire per il suo lettore non-cinese la gravità della situazione in cui versa il Giappone, inoltre, Xie Guozhong inserisce nel testo in inglese un'informazione supplementare che, a chi non conosca a fondo la realtà di quel Paese e non sappia che là la gestione quotidiana delle finanze familiari è per tradizione affidata alle donne, può apparire come una stravaganza:

> **TI 1.6.5** A recent survey shows that the Japanese salary earner's pocket spending money[5] from their wives has declined to the level three decades ago, showing the severity in income decline.

Infatti, sebbene con il ricambio generazionale il numero di famiglie giapponesi di lavoratori stipendiati in cui il bilancio familiare è controllato dalle mogli – di solito per una percentuale che va tra il 70% e l'80% del suo totale – si sia ridotto di circa la metà, questa consuetudine rimane assai diffusa ancora oggi, e la somma che esse destinano alle piccole spese quotidiane dei mariti – il cosiddetto *okozukai* cui fa riferimento Xie per enfatizzare il contesto di depressione economica in cui versa il Giappone

tamente, equivale a stigmatizzarne il motivo per cui ha potuto verificarsi passando 'quasi inosservata'; il fatto che il secondo presenti invece questa scarsa attenzione come ancora attuale fa sì che la frase assuma un minor grado di referenzialità.

5 Così nel testo, laddove dovrebbe essere «salary earners' pocket money».

e il conseguente calo dei redditi[6] – costituisce un indicatore 'non ufficiale' del costo della vita.

Come altrove in precedenza e più avanti, dunque, anche qui l'Autore sembra avere ben presente la diversa familiarità – dovuta a ragioni di prossimità geografica, oltre che culturale – che la sua *audience* cinese e quella occidentale hanno con il Giappone e l'area sud-orientale in genere, e tenerne conto nell'esposizione del suo discorso.

Il secondo paragrafo del testo in inglese, intitolato *The Causes*, corrisponde al prosieguo del primo in quello in cinese (TC 1.5.1-1.8.4) e, al pari di questo, affronta il tema del rapporto tra sviluppo economico e invecchiamento demografico dovuto al diminuito tasso di natalità (e, d'altra parte, tra declino economico e disincentivazione dei giovani ad avere figli), oltre a quello della perdita di competitività dell'industria giapponese. Le poche frasi che questo paragrafo presenta in più rispetto al suo omologo in cinese si configurano come dispositivi retorici contrassegnati da segnali discorsivi quali i fatismi impliciti in «[t]he story is well known» e «[i]t is no secret», atti a sottolineare una conoscenza condivisa dei fatti a prescindere dal fatto che essa sia reale o presunta (TI 2.1.1, TI 2.3.1):

TI 2.1.1 The story of Japan's burst bubble is well known.

TI 2.3.1 It is no secret that Japan's neighbors have been chipping away at its industries.

o che, in alternativa, servono a richiamare l'esistenza di fattori che contribuiscono alla gravità della crisi (TI 2.1.5, TI 2.4.3):

TI 2.1.5 Asset deflation, reflecting the huge size of its bubble in the 1980s, is an important factor in Japan's depression.

TI 2.4.3 Long institutional memories, a strong suit of the Japanese companies, are critical in such industries.

Si confronti, inoltre, la diversa modulazione che viene impressa al rapporto tra invecchiamento demografico dovuto al diminuito tasso di natalità e depressione economica nei due testi e, in particolare, al grado di certezza

6 Per una conoscenza del fenomeno, vedi http://blog.japantimes.co.jp/yen-for-living/okozukai-vs-hesokuri-an-alternate-view-of-home-economics/ (2015-05-22) e http://www.bbc.com/news/business-19674306 (2015-05-22). Vedi anche: http://en.rocketnews24.com/2012/10/18/life-on-a-budget-and-how-the-salarymen-and-women-of-japan-make-ends-meet/ (2015-05-22); http://kotaku.com/the-world-of-japanese-husband-salaries-506417591 (2015-05-22); http://blogs.wsj.com/numbersguy/do-women-really-control-80-of-household-spending-1054/ (2015-05-22).

con cui viene espresso il giudizio in TC 1.6.6 e in TI 2.2.6, rispettivamente da *shi* 是 (essere) e da *can be*:

TC 1.6.5 人口下降又加强了萧条态势。**1.6.6** 老龄化是一个自我加强的恶性循环。
1.6.5 Il calo demografico ha ulteriormente rafforzato questa situazione di depressione.
1.6.6 L'invecchiamento è un circolo vizioso che si autorafforza.

TI 2.2.5 A declining population reinforces the depression dynamic. **2.2.6** Aging can be a self-reinforcing downward spiral.

Nel testo in inglese a questo paragrafo fa seguito il terzo, intitolato *The Wrong Policy*, i cui contenuti si trovano collocati, in quello in cinese, nella prima parte (TC 2.1.1-2.6.3) del secondo: *Cuowude huilü zhengce* 错误的汇率政策 (Errata politica dei tassi di cambio). Il primo paragrafo dell'articolo in cinese, invece, prosegue e si conclude (TC 1.9.1-1.12.4) con quanto esposto nel quinto paragrafo del suo corrispettivo in inglese – *Happy Retirement* – che riprende il tema dell'invecchiamento demografico da un'ottica diversa: non più economica, ma politica e sociale, vista anche in relazione all'analoga situazione che la Cina si troverà ad affrontare nel prossimo futuro.

Nonostante a una prima occhiata i due testi sembrino equivalersi, una lettura più attenta mette in rilievo alcune differenze di non poco conto. La prima è costituita dall'aggiunta, nell'articolo in inglese, di TI 5.1.1 («Nagoya recently lowered the speed of the escalators in the city by 30 percent») e TI 5.1.2 («This was to make them safer for an aging population»), non presenti nel testo in cinese, che si limita quindi ad affermare che l'economia giapponese si sta riorganizzando a favore dei servizi sociali per gli anziani (TC 1.9.1, equivalente di TI 5.1.3) e che l'invecchiamento demografico è la più potente forza di rimodellamento dell'economia e della politica del Giappone (TC 1.9.4, equivalente di TI 5.1.6). L'esempio degli ascensori di Nagoya compare sì in TC 1.11.2, ma senza che venga spiegato, come fanno invece le summenzionate TI 5.1.1 e TI 5.1.2, in cosa consista, nello specifico, l'intervento dello Stato. Ancora una volta, questa assenza di informazioni nel testo cinese lascia supporre che Xie Guozhong dia per scontato che il suo lettore cinese sia già a conoscenza dell'argomento e appare come un segnale di un maggior grado di referenzialità. Una seconda differenza ancora più significativa è data dalle due frasi poste a chiusura del quinto capoverso di *Happy Retirement* – TI 5.2.7 («Also, parents of small children should vote on behalf of their children») e TI 5.2.8 («If such changes are made, the political force would tilt away from the senior population to the young»), che non hanno corrispondente nel testo cinese, in cui il capoverso si chiude con TC 1.10.4, equivalente di TI 5.2.6 («The voting age could be lowered to increase youth votes»). Alla luce del fatto che nella Repubblica

Popolare Cinese vige un sistema elettorale che prevede l'elezione diretta dei rappresentanti solo per i livelli di base (rappresentanti locali, distrettuali, provinciali), mentre è sempre indiretta quella per i livelli superiori, come nel caso dei rappresentanti nell'Assemblea Nazionale del Popolo, si evince che l'articolo in cinese sorvola (autocensurandosi?) proprio sulle implicazioni di un voto popolare dato sulla base di elezioni dirette in risposta a promesse elettorali di questo o quel partito (evenienza a tutt'oggi irrealizzabile, in Cina), ovvero sul peso del voto sulla scelta di un determinato governo e sulle forze politiche che quelle promesse si sono impegnate a mantenere. In un contesto come quello cinese (ma non solo), inoltre, sarebbe impensabile suggerire l'applicabilità del cosiddetto *Demeny voting* (Sanderson, Scherbov 2007), ovvero la possibilità che il voto venga esteso per delega ai genitori di minori, come invece si dibatte da anni in altri parti del mondo e come Xie Guozhong non esita a fare in riferimento ai problemi economico-demografici del Giappone. In Giappone, infatti, già nel 2009 circa il 24% degli elettori aventi diritto erano genitori di figli al di sotto della maggiore età (20 anni), laddove la fascia di popolazione dai 55 anni in su, ovvero quella più immediatamente interessata ai problemi pensionistici, si aggirava sul 43%. Di conseguenza – come ricordato dall'Autore – il Governo giapponese ha finora favorito trattamenti pensionistici elevati e politiche a favore degli anziani e a scapito delle famiglie, il che ha portato il Paese ad avere uno dei tassi di natalità più bassi a livello mondiale. L'introduzione del *Demeny voting* porterebbe il potere di voto dei genitori al 37% e ridurrebbe quello degli *over* 55 al 35%, costringendo così i politici ad adottare politiche di riequilibrio intergenerazionale.

È per altro interessante notare come, in mancanza di conoscenze riguardo all'esistenza dell'ardita ipotesi rappresentata dal *Demeny voting* e alla luce del fatto che essa non compaia nel testo cinese, TI 2.5.7 rischi di destare perplessità o addirittura di apparire assurda, al punto da poter indurre a pensare a un refuso.

Al secondo paragrafo dell'articolo in cinese – *Cuowude huilü zhengce* 错误的汇率政策 (Errata politica dei tassi di cambio) – corrispondono, in quello inglese, l'intero terzo paragrafo – *The Wrong Policy* – e parte del quarto (TI 4.1.1-4.2.3) – *The Perfect Storm*. Gli argomenti trattati sono pertinenti alla finanza, e in particolare alle politiche legate al mantenimento di uno yen forte che, data l'economia deflattiva e il calo di competitività del Giappone, Xie Guozhong definisce «suicide». Nonostante i contenuti dei testi nelle due lingue siano ancora una volta equivalenti, messi a confronto essi mostrano una diversa articolazione sintattica, in virtù della quale viene veicolata una diversa intenzione espressiva dell'Autore. Più precisamente, il testo in cinese mostra una maggiore espressività dovuta all'uso di congiunzioni coordinanti quali le avversative *er* 而 e *ran'er* 然而 (tuttavia, ciononostante) o la locuzione dichiarativa *shishishang* 事实上 (in realtà).

Così, ad esempio, laddove l'articolo in inglese esprime un dato messaggio distribuendolo in due frasi separate:

TI **3.1.1** When an economy faces rising challenges to its competitiveness, it is wrong to pursue policies strengthening the currency. **3.1.2** That is exactly what Japan has done over the past two decades.

quello in cinese le coordina mediante la congiunzione avversativa *er* 而:

TC **2.1.1,1** 当经济面临不断增加的竞争挑战时，维持强势货币是错误的，**2.1.1,2** 而这正是日本在过去20年里采取的做法。
2.1.1,1 Quando un'economia si trova di fronte al continuo aumento delle sfide portate alla sua competitività, mantenere una valuta forte è sbagliato; **2.1.1,2** eppure, questa è esattamente la tattica adottata dal Giappone negli ultimi vent'anni.

Uno stesso trattamento sintattico si ripete subito dopo (TC 2.1.2,1 e TC 2.1.2,2), allorché Xie critica l'operato dei *policy makers* giapponesi. Si confrontino:

TI **3.1.3** At the peak of the Japan bubble, the yen was trading at around 140 against the dollar. **TI 3.1.4** It is now at 80.

TC **2.1.2,1** 在日本泡沫经济的高峰时期，日元兑美元汇率为140，**TC 2.1.2,2** 而现在汇率是80; […].
2.1.2,1 Al culmine della bolla giapponese il tasso di cambio dello yen contro il dollaro era a 140, **TC 2.1.2,2** mentre ora è ad 80; […].

Analogamente, grazie alla locuzione dichiarativa *shishishang* 事实上, TC 2.2.2 assume una valenza critica rispetto a quanto espresso in TC 2.2.1 che nel testo inglese è del tutto assente.[7] In quest'ultimo, anzi, proprio tale assenza fa sì che TI 3.2.1 e TI 3.2.2 appaiano semplicemente come due informazioni accostate:

TI **3.2.1** Japanese policy-makers often argue that they cannot control the exchange rate. **3.2.2** From time to time the Japanese government intervenes in the currency market to stop the yen's rise temporarily.

7 Lo stesso uso di *shishishang* 事实上 si ritrova più avanti, in TC 3.6.5, laddove la frase corrispondente TI 6.3.5 non è introdotta da alcuna locuzione dichiarativa.

TC **2.2.1** 日本的政策制定者常常会辩解说他们不能控制汇率。**2.2.2** 事实上，日本政府会时不时地干预货币市场，以制止日元的暂时上涨。
2.2.1 Capita spesso che i *policy makers* giapponesi si giustifichino affermando che non sono in grado di controllare i tassi di cambio **2.2.2.** In realtà, a volte succede che il Governo giapponese intervenga sul mercato valutario per porre un freno a un temporaneo aumento dello yen.

Ancora una volta, dunque, laddove l'articolo in inglese si sviluppa soprattutto come una sequenza di dati e informazioni cui l'Autore accosta eventualmente critiche e suggerimenti, quello in cinese fa di più, incorporando già in sé questi e quelle a livello sintattico ed espressivo, sollecitando e indirizzando in tal modo i sentimenti del lettore. Questa ipotesi trova ulteriore conferma nel diverso trattamento sintattico, ovvero nel diverso grado di coordinazione, adottato in TI 3.4.2 e TI 3.4.3 rispetto a TC 2.4.2,1 e TC 2.4.2,2. A differenza di quanto accade nel testo in inglese, infatti, quello in cinese mette le due frasi in rapporto di causa-effetto tramite la locuzione congiuntiva *liyou shi* 理由是 (il motivo è che):

TI **3.4.2** So the relative size, not just growth, is a major concern in Japanese policy-making.
3.4.3 If yen loses half of its value, the Japanese economy drops below US$ 3 trillion.

TC **2.4.2,1** 经济规模而不是经济增长因此成为日本制定政策的主要考虑因素，**2.4.2,2** 理由是如果日元贬值一半，日本经济就会减少3万亿美元，[…].
2.4.2,1 Le dimensioni dell'economia, non la sua crescita, costituiscono pertanto il principale fattore di riflessione del *policy making* giapponese, **2.4.2,2** e ciò a causa del fatto che se lo yen venisse svalutato del 50%, l'economia giapponese potrebbe subire una riduzione di 3.000 miliardi di dollari […].

È inoltre interessante notare che mentre questo quarto capoverso del secondo paragrafo del testo in cinese si conclude con:

TC **2.4.2,3** 在世界经济中不再拥有话语权。
2.4.2,3 [e] non avrebbe più diritto di parola nell'ambito dell'economia mondiale.

la frase corrispondente nel testo in inglese – TI 3.4.4 – recita, assai più puntualmente:

TI **3.4.4** Japan would be considered like France or Italy, not an independent economic force at the world's bargaining table any more.

confermando così, al di là del mero dato della lingua usata, ma piuttosto per il fatto di dare per scontata la conoscenza della situazione specifica in cui versano Francia e Italia, che il primo destinatario del testo è un lettore non-cinese, probabilmente europeo.

Anche le frasi che chiudono rispettivamente il quarto capoverso del terzo paragrafo del testo in inglese e il quarto capoverso del secondo paragrafo di quello in cinese, messe a confronto mostrano una diversa valenza espressiva: laddove TI 3.4.5 si limita a riallacciarsi a quanto la precede solo grazie a *this*, TC 2.4.3 comincia con la congiunzione avversativa *ran'er* 然而 (tuttavia), che anticipa ed enfatizza la successiva perplessità che l'Autore manifesta sul reale stato delle cose:

TI **3.4.5** This concern only makes sense if the size brings enough benefits to offset the consequences of depression, which I seriously doubt.

TC **2.4.3** 然而，这种考虑只有在经济规模的好处可以抵消经济衰退的影响的时候才是合理的，而我严重怀疑现在情况并非如此。

2.4.3 Tuttavia questo genere di considerazioni hanno senso solo quando i benefici delle dimensioni dell'economia sono in grado di neutralizzare gli effetti della depressione economica, e io ho seri dubbi sul fatto che ora come ora la situazione stia in questi termini.

Un altro interessante esempio di diversa intensità espressiva impressa al testo è offerto dal confronto tra TI 4.1.1-4.1.4 e TC 2.7.1-2.7.3. Ancora una volta è palese il contrasto tra l'impiego di frasi paratattiche, separate da una punteggiatura significativamente forte del testo in inglese (si noti il punto prima di «[B]ut» in TI 4.1.3), e l'utilizzo, in quello cinese, della congiunzione subordinante causale *jiran* 既然 (siccome, poiché), nonché, soprattutto, dell'espressione *kexi* 可惜 (peccato che…):

TI **4.1.1** The only sensible market argument for strong yen in the past is that Japan could keep all its problems inside. **4.1.2** Maybe it's the wrong policy. **4.1.3** But Japanese like it and other people can't do anything about it. **4.1.4** That argument no longer holds true.

TC **2.7.1** 过去有一个支持强势日元的理由是日本可以借此把所有问题留在国内。**2.7.2,1** 可能这个政策是错误的，**2.7.2,2** 但既然日本民众支持这种，别人也做不了什么。**2.7.3** 可惜这种观点现在已经站不住脚了。

2.7.1 In passato un motivo a sostegno di uno yen forte è stato che, grazie ad esso, il Giappone riusciva a confinare tutti i suoi problemi all'interno del Paese. **2.7.2,1** Forse questa politica è sbagliata, ma, dal momento che il popolo giapponese la appoggia, non è che gli altri possano farci granché. **2.7.3** Peccato che adesso questo punto di vista non stia più in piedi.

Il terzo e ultimo paragrafo del testo in cinese – *Zuihou yi gen daocao* 最后一根稻草 (La goccia che fa traboccare il vaso, ovvero 'il colpo di grazia', lett.: «l'ultimo filo di paglia») inizia con l'equivalente del terzo capoverso del quarto paragrafo di quello in inglese – *The Perfect Storm* – e presenta almeno una rilevante differenza formale e di contenuto. Osserviamo per prima la sequenza TI 4.3.1, TI 4.3.2,1 e TI 4.3.2,2:

TI 4.3.1 The dispute with China may be the last straw in punching a hole in Japan's unstable equilibrium. **4.3.2,1** As China is the largest market for Japanese companies and the only major growing market, **4.3.2,2** its[8] trade deficit could mushroom into 2013.

Dal punto di vista formale, ovvero sintattico, TI 4.3.2,2 («its trade deficit could mushroom into 2013») è messa in rapporto di subordinazione con 4.3.2,1 in virtù della congiunzione causale «as». È tuttavia evidente che 4.3.2,1 («[A]s China is the largest market for Japanese companies and the only major growing market») è a sua volta in rapporto di subordinazione logica con TI 4.3.1, per quanto quest'ultima si configuri come frase isolata. Il messaggio veicolato da queste tre frasi è che la disputa in corso tra Giappone e Cina induce il consumatore cinese a boicottare le merci giapponesi e che, dato che quello cinese è il mercato più importante per il Giappone, gli effetti di questo boicottaggio potrebbero riflettersi direttamente e drammaticamente sull'economia del Paese, incrementandone il deficit.

Vediamo ora la sequenza TC 3.1.1,1, TC 3.1.1,2 e TC 3.2.1:

TC 3.1.1,1 与中国的纠纷可能会是打破日本经济不稳定平衡的最后一个稻草，**3.1.1,2** 因为中国是日本企业最大的市场，也是惟一一个正在增长的市场。
3.1.1,1 La disputa con la Cina potrebbe dare il colpo di grazia all'instabile equilibrio dell'economia giapponese, **3.1.1,2** perché la Cina rappresenta il mercato più importante per le imprese di quel Paese, nonché l'unico in crescita.

TC 3.2.1 日本的贸易赤字可能会在2013年迅速增长。
3.2.1 Il deficit commerciale del Giappone potrebbe crescere rapidamente nel corso del 2013.

Qui il rapporto di subordinazione logica che nel testo in inglese è affidato alla ricostruzione del lettore è invece esplicitato dalla congiunzione

8 Qui «its» è un refuso. Se Xie si riferisce al deficit commerciale delle «Japanese companies» il testo dovrebbe avere «their»; se invece, come è più logico, si riferisce al deficit commerciale del Paese, dovrebbe avere «Japan's».

causale *yinwei* 因为 (perché, poiché), mentre a essere isolata, al punto da apparire in testa a un nuovo capoverso, è l’informazione data in TC 3.2.1 (equivalente a TI 4.3.2,2), che, di conseguenza, non appare in immediato rapporto logico con quanto la precede, pur essendolo.

In altri termini, se volessimo riscrivere il testo inglese secondo la sequenza di quello cinese, esso risulterebbe essere: «The dispute with China may be the last straw in punching a hole in Japan’s unstable equilibrium, as China is the largest market for Japanese companies and the only major growing market. Its trade deficit could mushroom into 2013». Una riscrittura del testo cinese secondo la sequenza di quello inglese, a sua volta, porterebbe a una articolazione sintattica di questo tipo: «与中国的纠纷可能会是打破日本经济不稳定平衡的最后一个稻草。中国是日本企业最大的市场，也是惟一一个正在增长的市场，因此日本的贸易赤字可能会在2013年迅速增长。», equivalente all’italiano: «La disputa con la Cina potrebbe dare il colpo di grazia all’instabile equilibrio dell’economia giapponese. [E][9] dal momento che la Cina rappresenta il mercato più importante per le imprese di quel Paese, nonché l’unico in crescita, il deficit commerciale del Giappone potrebbe crescere rapidamente nel corso del 2013».

L’effetto complessivo di questa diversa articolazione sintattica del testo consiste nel dare maggior enfasi al fatto che il mercato cinese – e dunque, implicitamente, il consumatore cinese sui sentimenti ‘patriottici’ del quale la retorica dell’Autore fa leva – è giudice dei destini economici del Giappone. Pur riscontrabile anche nel testo in inglese, in quest’ultimo, invece, l’enfasi è posta sul rapporto di causa-effetto tra l’andamento negativo delle esportazioni giapponesi verso il mercato cinese e il deficit commerciale che ne deriva per il Giappone, mentre il discorso sulla disputa rimane in qualche modo, benché solo in apparenza, isolato. Che di disputa territoriale si tratti, poi, verrà specificato solo assai più avanti, in TI 6.4.1, mentre al lettore cinese, abituato dai media a espressioni come *Diaoyudao jiufen* 钓鱼岛的纠纷 (la disputa per le isole Diaoyu) e *lingtu zhengduan* 领土争端 (contesa territoriale) applicata appunto a questo contesto,[10] è subito chiaro che qui il termine *jiufen* 纠纷 (disputa) si riferisce alle tensioni vecchie e nuove esistenti tra i due Paesi a causa delle isole Diaoyu.

Questo terzo e ultimo paragrafo dell’articolo in cinese si conclude con gli stessi contenuti del sesto di quello in inglese, dal titolo *Prediction Pitfalls*. La sola significativa differenza tra i due testi è rappresentata dalla frase di apertura del paragrafo (TI 6.1.1): «Predicting the yen’s fall has been a fool’s game», che dà un giudizio severo sulle speculazioni finanziarie che

9 L’inserimento della congiunzione «e» nella traduzione di questo fittizio testo cinese è funzionale a esplicitare il rapporto di subordinazione logica esistente tra questa frase e quella che la precede.

10 Come accade in TC 3.7.1 e 3.7.2.

hanno visto protagonista lo yen e non compare nel testo in cinese: di fatto, alla luce del contenuto di tutto il primo capoverso, essa costituisce l'*incipit* della critica rivolta agli economisti, agli operatori e ai consulenti finanziari a livello internazionale espressa nella sequenza TI 6.1.2-6.1.7.

Quanto sopra esposto conferma la messa in atto da parte di Xie Guozhong di un diverso impianto retorico nell'esposizione del discorso da lui elaborato in inglese e in cinese, motivato dal destinatario cui è rivolto e dal contesto in cui questi si trova, ovvero dalla sua maggiore o minore distanza culturale con la realtà socio-economica del Giappone. Il confronto tra i due testi mette in luce che, laddove l'Autore si rivolge al suo lettore non-cinese solo nelle vesti dell'economista e del consulente finanziario che esprime una sua valutazione critica sulla base di dati di fatto, nell'indirizzarsi a quello cinese, invece, dota il suo ragionamento di dispositivi retorici – a livello lessicale, sintattico, metaforico, e fin nella struttura stessa dell'articolazione di detto ragionamento a partire dall'occhiello e dalla suddivisione e composizione dei paragrafi – atti a sollecitarne la condivisione non solo razionale ma emotiva, ovvero funzionali a toccare le corde dell'orgoglio nazionale e di un certo patriottismo che trova la sua giustificazione nella rilevanza economica che la Cina ha oggi nel mercato mondiale.

Appendice A. L'articolo in cinese paragrafato

Occhiello 谢国忠：与中国纠纷将成压倒日本最后稻草

Titolo 日元濒临崩溃

Sommario TC 0.1.1 日本再次陷入衰退。**TC 0.1.2** 直接导火索就是中国消费者对日货的抵制。**TC 0.1.3** 日本名义GDP自2007年以来就持续跳水，日本的国债占GDP的比率已经超过了200%，贸易赤字也成为一个结构性现象。**TC 0.1.4** 这三重打击可能最终会导致日元经历结构性下跌。

Sommario TC 0.2.1 日本名义gdp的增速必须快于国债增速，其财政形势才是可持续的。**TC 0.2.2** 实现这一点的惟一途径就是日元贬值。

Paragrafo 1. 沉默的低迷

TC 1.1.1 自从房地产泡沫开始收缩以后，近20年间日本一直深陷在通缩和经济收缩的泥潭中。**TC 1.1.2,1** 1992年其国债只占GDP的20%，**TC 1.1.2,2** 而现在是230%。**TC 1.1.3** 基本上，GDP总量200%的经济刺激都无法扭转经济形势。

TC 1.2.1 现在很少有人会关注日本的问题。**TC 1.2.2** 金融市场把大量注意力放在了美国问题上。**TC 1.2.3** 但美国在2007年到2011年间名义GDP增长了7%，2012年很可能再增长4%。**TC 1.2.4**日本名义GDP在2012年也就是零增长。**TC 1.2.5** 2007年至今，美国和日本之间名义GDP增长率的差距已达20%。**TC 1.2.6,1** 美国的债务在2012年达到GDP的100%，**TC 1.2.6,2** 这种趋势已是不可持续，**TC 1.2.6,3** 日本的债务问题则更为严重，**TC 1.2.6,4** 债务危机将会比美国更快到来。

TC 1.3.1 日本问题之所以并没有引起太多注意，是因为国内储蓄填补了债务。**TC 1.3.2**日本家庭投资国债的倾向是很强烈的。

TC 1.4.1 另一个缓解因素是日本的平均主义经济结构。**TC 1.4.2** 经济不景气还没有演变成就业危机。**TC 1.4.3,1** 现在的失业率相对较低，**TC 1.4.3,2** 只是降低了大家的工资收入。**TC 1.4.4** 日本只是把痛苦平均分配了，避免对某一部分特定人群造成严重伤害。**TC 1.4.5** 这就是日本在表面上看没有衰退的原因。

TC 1.5.1日本股票市场在1989年达到了顶峰，1992年土地价格达到了历史最高。**TC 1.5.2** 现在的日经指数是1989年的五分之一。**TC 1.5.3** 一线城市的土地价格下跌了80%。**TC 1.5.4,1** 不过，鉴于日本资产价格现在已经很低，**TC 1.5.4,2** 其持续衰退主要应当归咎于老龄化和丧失竞争力。

TC 1.6.1 老龄化是经济发展出现的正常现象。**TC 1.6.2** 随着人们变得更加富有，教育程度更高，他们的寿命也就更长，生育的子女数目也会减少。**TC 1.6.3** 日本的老龄化比其他

国家更为显著。**TC 1.6.4** 经济衰退的前景导致很多人不敢生孩子。**TC 1.6.5** 人口下降又加强了萧条态势。**TC 1.6.6** 老龄化是一个自我加强的恶性循环。

TC 1.7.1 日本的电子产业曾经统治世界市场，但现在每年正在流失数十亿美金。**TC 1.7.2** 日本大多数知名电子企业将会在三年内破产。**TC 1.7.3** 日本的汽车行业仍然规模很大，且保持了良好的利 润。**TC 1.7.4** 整个日本经济都依赖于汽车行业的表现，但其竞争力也在慢慢输给德国和韩国的竞争者。**TC 1.7.5** 如果不改变这种趋势，日本汽车行业将会在接下来的几年内收缩，从而加速日本经济的下滑。

TC 1.8.1日本其他比较成功的行业也将面临挑战。**TC 1.8.2** 日本在很多机电产品精密零部件的制造方面有很大的优势。**TC 1.8.3** 但是中国和韩国正在赶上来。**TC 1.8.4** 再过10年到20年，日本很难还在这些行业保持强大的优势。

TC 1.9.1 日本经济正在重组为老年社会服务。**TC 1.9.2** 其国民的平均年龄接近45岁。**TC 1.9.3** 超过65岁的人群占总人口的比例为22%，到2050年将达到三分之一。**TC 1.9.4** 老龄化是重塑日本经济和政治最强大的力量。

TC 1.10.1,1 日本是世界主要经济体中老龄化最快的国家，**TC 1.10.1,2** 给其他国家提供了宝贵的经验教训。**TC 1.10.2,1** 第一条教训就是需要政治变革，更重视年轻人，**TC 1.10.2,2** 否则，社会就无法对未来投资，从而 造成经济衰退。**TC 1.10.3** 年轻人负担过重，也会抑制养育子女的想法，从而进一步增强老龄化趋势。**TC 1.10.4** 应当降低投票年龄，由此增加年轻人的选票。

TC 1.11.1 关注老年人本身并不是一件坏事情。**TC 1.11.2** 日本的基础设施，像名古屋的电梯，都在为了适应老年人的需求而进行改造。**TC 1.11.3** 这肯定是件好事。**TC 1.11.4** 中国的基础设施虽然是崭新的，但并不顾及老年人的需求。**TC 1.11.5** 新的机场和高速铁路站的大厅都很大，老年人从一头走到另一头需要花很长时间，这对老年人来说很不适用。**TC 1.11.6,1** 中国的老龄化过程只比日本落后20年，**TC 1.11.6,2** 用这种方式建造基础设施是非常短视的。

TC 1.12.1 日本并没有增加移民来缓解老龄化压力。**TC 1.12.2** 相反，日本的老年人依然积极投身于经济活动。**TC 1.12.3** 从企业退休之后，老年人经常会从事服务性行业的工作，比如在餐厅收拾桌子，开出租车或者是经营便利商店。**TC 1.12.4,1** 这有助于缓解老龄化问题，**TC 1.12.4,1** 值得中国借鉴。

Paragrafo 2. 错误的汇率政策

TC 2.1.1,1 当经济面临不断增加的竞争挑战时，维持强势货币是错误的，**TC 2.1.1,2** 而这正是日本在过去20年里采取的做法。**TC 2.1.2,1** 在日本泡沫经济的高峰时期， 日元兑美元汇率为140，**TC 2.1.2,2** 而现在汇率是80；**TC 2.1.2,3** 十年前，日元兑欧元汇率为160，**TC 2.1.2,4** 现在是100。**TC 2.1.3** 对于一个竞争力下降的通缩经济来说，维持强势货币无异于自杀。

TC 2.2.1 日本的政策制定者常常会辩解说他们不能控制汇率。**TC 2.2.2** 事实上，日本政府会时不时地干预货币市场，以制止日元的暂时上涨。**TC 2.2.3** 这种干预只是给了投机者从日元上涨中获利的机会，因为他们的投资头寸受到这种干预措施的补贴。**TC 2.2.4** 这一类干预的失败，造成了日本政府无法控制日元币值的印象。

TC 2.3.1 这种看法是完全错误的。**TC 2.3.2,1** 央行总是可以决定其货币价值，**TC 2.3.2,2** 只不过通胀会限制央行的能力。**TC 2.3.3,1** 日本一直在经历通缩，**TC 2.3.3,2** 根本不用担心通胀。**TC 2.3.4** 在通缩的环境里，增加货币供应是正确的，由此导致的货币疲软可以抵消邻国的竞争压力，给经济带来一些喘息空间。**TC 2.3.5** 日本不可能不理解如此简单的逻辑。**TC 2.3.6** 我们不得不认为强势日元是刻意为之。**TC 2.3.7** 我认为有以下两点原因。

TC 2.4.1 第一，中国超过日本成为世界第二大经济体，在日本国内造成了极大的恐慌。**TC 2.4.2,1** 经济规模而不是经济增长因此成为日本制定政策的主要考虑因素，**2.4.2,2** 理由是如果日元贬值一半，日本经济就会减少3万亿美元，**2.4.2,3** 在世界经济中不再拥有话语权。**TC 2.4.3** 然而，这种考虑只有在经济规模的好处可以抵消经济衰退的影响的时候才是合理的, 而我严重怀疑现在情况并非如此。

TC 2.5.1 第二个原因就是日元强势可以使老年人获益。**TC 2.5.2** 随着日元购买力的提升，退休人员可以提高生活水平，但却需要由劳动人口为之埋单。**TC 2.5.3,1** 由于日本各政党十分依赖退休人员的政治支持，**TC 2.5.3,2** 强势日元自是情理之中。

TC 2.6.1 如果没有财政支持，强势日元可能会彻底压垮经济。**TC 2.6.2** 占GDP 200%的国债正是强势日元的必然后果。**TC 2.6.3** 只要日本能找到足够的钱来填补现在占全部支出40%的财政赤字，这场游戏就会持续下去。

TC 2.7.1 过去有一个支持强势日元的理由是日本可以借此把所有问题留在国内。**TC 2.7.2,1** 可能这个政策是错误的，**TC 2.7.2,2** 但既然日本民众支持这种，别人也做不了什么。**TC 2.7.3** 可惜这种观点现在已经站不住脚了。**TC 2.7.4** 日本最近的贸易赤字说明问题已经发生了质变。**TC 2.7.5** 日本储蓄率随着人口老龄化不断下降。**TC 2.7.6** 如果财政赤字不减少，国内就没有充足的资金来弥补赤字。**TC 2.7.7** 现在 出现的贸易赤字以及经常账户赤字很快就会反映日本的储蓄短缺。**TC 2.7.8** 外国投资者对日本的看法将会影响其债权市场。**TC 2.7.9** 外国投资者不可能会买日本疯狂政策组合的账。

TC 2.8.1 如果政府通过增加税收来收缩赤字，经济就会进一步下跌，这将会加速经济的恶性循环。**TC 2.8.2** 强势日元和财政赤字之间的微妙平衡将会被打破。**TC 2.8.3** 接下来可能会发生某种崩溃。

Paragrafo 3. 最后一根稻草

TC 3.1.1,1 与中国的纠纷可能会是打破日本经济不稳定平衡的最后一个稻草，**TC 3.1.1,2** 因为中国是日本企业最大的市场，也是惟一一个正在增长的市场。

TC 3.2.1 日本的贸易赤字可能会在2013年迅速增长。**TC 3.2.2** 市场可能会不再把日元当

作安全的避风港，而是将其视为结构性疲软货币。**TC 3.2.3** 这可能会引发巨大的资本流动逆转，导致日元下跌到低于现在30%至40%的水平，达到新的平衡。

TC 3.3.1 在日本长达20年的衰退期中，日元几乎一直保持强劲。**TC 3.3.2** 金融市场充斥着卖空日元而倒下的英雄。**TC 3.3.3** 日本的经济基本面如此糟糕，吸引了大批没有经验的投资者卖空日元。**TC 3.3.4** 因卖空日元而 受损，似乎是外汇交易员最基本的从业教训。**TC 3.3.5** 经验丰富的外汇交易员几乎是本能地怀疑看跌日元。**TC 3.3.6** 由于美联储采取的政策与日本央行类似，现在似乎更没有理由看跌日元了。

TC 3.4.1 不过，当前有三个发展趋势，预示着强势日元末日的来临。

TC 3.5.1 首先，日本企业部门业绩每况愈下，很多知名企业可能将会破产。**TC 3.5.2** 如果它们真的破产了，日本经济的收缩将会加速，金融危机的可能性将会增加。

TC 3.6.1 其次，财政状况达到了某些硬限制。**TC 3.6.2** 最近的财政刺激计划规模为GDP的0.1%。**TC 3.6.3** 简直小得可笑，根本不可能改变局面。**TC 3.6.4** 如果政府能够推出规模大一些的方案，才可能达到一定的效果。**TC 3.6.5** 事实上，政府减少象征性的财政刺激举措，表明不会推出更多的刺激计划了。**TC 3.6.6** 经济刺激无法抵消强势日元造成的弊端。

TC 3.7.1 最后，与中国的领土争端摧毁了日本解决问题的梦想。**TC 3.7.2** 这个争端不可能很快解决。**TC 3.7.3** 一旦中国消费者转向选择其他汽车制造商，再回头可能就会非常困难了。**TC 3.7.4** 短期内，中国需求下跌将会加速日本的收缩。**TC 3.7.5** 没有其他因素能够抵消这种影响。**TC 3.7.6** 避免灾难的惟一工具就是日元贬值。

TC 3.8.1 似乎强势日元的末日就快到了。

Appendice B. L’articolo in inglese paragrafato

Titolo *Yen Edges toward Brink*

Sommario TI 0.1.1 those forecasting a reckoning for Japan’s currency have been foiled before, but there are reasons to believe the situation has changed.

By Andy Xie

Paragrafo 1. (Senza titolo)

TI 1.1.1 Every time I come to Japan to attend a conference, I am reminded of what a depression looks like in the twenty-first century. **TI 1.1.2** This time is no different: shops are not busy, restaurant owners wait anxiously outside for customers and are usually disappointed, empty taxi cabs roam the streets. **TI 1.1.3** Two decades after its property bubble began to deflate, Japan remains mired in deflation and contraction.

TI 1.2.1 The economic statistics tell the horror story best. **TI 1.2.2** Japan’s nominal GDP in 2011 was 9 percent lower than in 2007 and 2.5 percent lower than in 1992! **TI 1.2.3** In 1992, the national debt was only 20 percent of GDP. **TI 1.2.4** It is now 230 percent. **TI 1.2.5** Essentially, 200 percent of GDP in fiscal stimulus hasn’t turned the economy around.

TI 1.3.1 The depression dynamic begins with declining incomes. **TI 1.3.2** People then spend less to cope. **TI 1.3.3** Shops and restaurants become emptier. **TI 1.3.4** The weak demand depresses business profitability and investment. **TI 1.3.5** The former depresses the stock market, and the latter labor income. **TI 1.3.6** Both pressure people to spend even less.

TI 1.4.1 Few people pay attention to Japan’s problems nowadays. **TI 1.4.2** Financial markets pay a lot of attention to the United States’ economic problems. **TI 1.4.3** But its nominal GDP rose 7 percent between 2007 and 2011 and is likely to rise another 4 percent in 2012. **TI 1.4.4** Japan could at best achieve zero growth in nominal GDP in 2012. **TI 1.4.5** The performance gap between the United States and Japan is 20 percent in nominal GDP since 2007. **TI 1.4.6** America’s national debt has doubled since 2007 and reached 100 percent of GDP in 2012. **TI 1.4.7** Its trend isn’t sustainable either. **TI 1.4.8** But Japan’s debt problem is more advanced in depth. **TI 1.4.9** Its debt crisis should occur before the United States’.

TI 1.5.1 Japan's problem doesn't get much attention because it has funded its debt with domestic savings. **TI 1.5.2** The home bias in Japan's national savings is very strong. **TI 1.5.3** Hence, the thinking goes that if the Japanese government isn't viable in the long run, the country is. **TI 1.5.4** One could assume that Japan can reshuffle its balance sheet and ask its savers to take a big haircut in their savings one day to solve the problem.

TI 1.6.1 Another alleviating factor is Japan's egalitarian economic structure. **TI 1.6.2** The economic depression hasn't turned into an employment crisis. **TI 1.6.3** The unemployment rate is relatively low. **TI 1.6.4** It's just that everyone is getting less pay. **TI 1.6.5** A recent survey shows that the Japanese salary earner's pocket spending money from their wives has declined to the level three decades ago, showing the severity in income decline. **TI 1.6.6** Japan just spreads the pain evenly to avoid wreaking havoc on part of the population. **TI 1.6.7** This is why Japan doesn't look like it is in depression on the surface.

Paragrafo 2. *The Causes*

TI 2.1.1 The story of Japan's burst bubble is well known. **TI 2.1.2** Its stock market peaked in 1989 and land prices in 1992. **TI 2.1.3** The Nikkei today is one-fifth the level in 1989. **TI 2.1.4** Land prices in top cities are down over 80 percent. **TI 2.1.5** Asset deflation, reflecting the huge size of its bubble in the 1980s, is an important factor in Japan's depression. **TI 2.1.6** Aging and losing competitiveness are important factors too. **TI 2.1.7** As Japan's asset prices are quite low today, its continuing depression should be attributed to the late two factors.

TI 2.2.1 Aging is a common phenomenon accompanying economic development. **TI 2.2.2** As people become richer and more educated, they live longer and have fewer children. **TI 2.2.3** This process is more pronounced in Japan than almost anywhere else. **TI 2.2.4** Declining economic prospects are disincentivizing people from having children. **TI 2.2.5** A declining population reinforces the depression dynamic. **TI 2.2.6** Aging can be a self-reinforcing downward spiral.

TI 2.3.1 It is no secret that Japan's neighbors have been chipping away at its industries. **TI 2.3.2** Its electronics industry once dominated the world, but it is losing billions of dollars every year. **TI 2.3.3** Most of the country's well-known electronics companies may go bankrupt within three years. **TI 2.3.4** Its auto industry is still large and profitable. **TI 2.3.5** The whole Japanese economy depends on its performance, but it is losing competitiveness to its German or South Korean competitors. **TI 2.3.6** If nothing is

done to change the trend, Japan’s auto industry will shrink in the coming years, which would accelerate the decline of the country’s economy.

TI 2.4.1 The competitive challenges will catch up with Japan’s other still successful industries. **TI 2.4.2** Japan has advantages in the manufacturing of some sophisticated components for the machinery and electronics industries. **TI 2.4.3** Long institutional memories, a strong suit of the Japanese companies, are critical in such industries. **TI 2.4.4** But China and South Korea are catching up. **TI 2.4.5** In another ten to twenty years, it is hard to see Japan still holding a strong edge in these industries.

Paragrafo 3. *The Wrong Policy*

TI 3.1.1 When an economy faces rising challenges to its competitiveness, it is wrong to pursue policies strengthening the currency. **TI 3.1.2** That is exactly what Japan has done over the past two decades. **TI 3.1.3** At the peak of the Japan bubble, the yen was trading at around 140 against the dollar. **TI 3.1.4** It is now at 80. **TI 3.1.5** Ten years ago the yen was at around 160 against the euro. **TI 3.1.6** It is now at 100. **TI 3.1.7** It is essentially suicide for a deflating economy with declining competitiveness to have a strong currency.

TI 3.2.1 Japanese policy-makers often argue that they cannot control the exchange rate. **TI 3.2.2** From time to time the Japanese government intervenes in the currency market to stop the yen’s rise temporarily. **TI 3.2.3** Such interventions only give speculators opportunities to profit from the yen’s rise, as their speculative positions are subsidized by the interventions. **TI 3.2.4** Such intervention failures create the perception that the Japanese government can’t affect the yen’s value.

TI 3.3.1 That perception is absolutely wrong. **TI 3.3.2** A central bank can always decide its currency value. **TI 3.3.3** It can supply an unlimited amount of money, literally causing the currency value to go to zero. **TI 3.3.4** But its power is limited by inflation. **TI 3.3.5** Japan has been experiencing deflation. **TI 3.3.6** It doesn’t need to be concerned about inflation. **TI 3.3.7** Increasing money supply in a deflationary environment is the right thing to do. **TI 3.3.8** The resulting currency weakness offsets some of the competitive pressure from Japan’s neighbors and gives the economy more breathing room. **TI 3.3.9** The logic is too easy for Japan not to understand. **TI 3.3.10** We have to assume that the strong yen is a deliberate policy. **TI 3.3.11** I suspect two reasons.

TI 3.4.1 When China surpassed Japan to become the second-largest econ-

omy in the world, it caused a lot of anxiety in Japan. **TI 3.4.2** So the relative size, not just growth, is a major concern in Japanese policy-making. **TI 3.4.3** If yen loses half of its value, the Japanese economy drops below US$ 3 trillion. **TI 3.4.4** Japan would be considered like France or Italy, not an independent economic force at the world's bargaining table anymore. **TI 3.4.5** This concern only makes sense if the size brings enough benefits to offset the consequences of depression, which I seriously doubt.

TI 3.5.1 The second reason is the strong yen benefiting old people. **TI 3.5.2** As the yen increases in purchasing power, pensioners can increase their living standards at the expense of the working population. **TI 3.5.3** Japan's political parties are quite dependent on pensioners for political support. **TI 3.5.4** Hence, a strong yen may be a political winner.

TI 3.6.1 The strong yen would have crushed the economy completely if it were not for the fiscal support. **TI 3.6.2** The 200 percent of GDP in the increase of national debt is a consequence of keeping the economy afloat with the strong yen amplifying all the other challenges. **TI 3.6.3** This game lasts as long as Japan can find enough money to plug its fiscal deficit, now 40 percent of the expenditure.

Paragrafo 4. *The Perfect Storm*

TI 4.1.1 The only sensible market argument for strong yen in the past is that Japan could keep all its problems inside. **TI 4.1.2** Maybe it's the wrong policy. **TI 4.1.3** But Japanese like it and other people can't do anything about it. **TI 4.1.4** That argument no longer holds true. **TI 4.1.5** Japan's recent trade deficit is the beginning of a trend. **TI 4.1.6** Its savings rate has been declining with an aging population. **TI 4.1.7** If the fiscal deficit doesn't decline, there isn't enough money at home to fund it. **TI 4.1.8** The emergence of a trade deficit now and current account deficit soon reflect a savings shortage in Japan. **TI 4.1.9** What foreign investors think of Japan will begin to matter to its bond market. **4.TI 1.10** Foreign investors are unlikely to buy into Japan's crazy policy combination.

TI 4.2.1 If the government tries to shrink the deficit through raising taxes, the economy declines further, which accelerates the downward vicious spiral. **TI 4.2.2** The delicate equilibrium between a strong yen and fiscal deficit would be broken. **TI 4.2.3** And some sort of collapse may follow.

TI 4.3.1 The dispute with China may be the last straw in punching a hole in Japan's unstable equilibrium. **TI 4.3.2,1** As China is the largest market for Japanese companies and the only major growing market, **4.3.2,2** its

trade deficit could mushroom into 2013. **TI 4.3.3** The market's view of the yen may flip from a safe haven to a structurally weak one. **TI 4.3.4** It could trigger a huge reversal in the capital flow, causing the yen to switch down to a new equilibrium level of 30 to 40 percent below where it is now.

Paragrafo 5. *Happy Retirement*

TI 5.1.1 Nagoya recently lowered the speed of the escalators in the city by 30 percent. **TI 5.1.2** This was to make them safer for an aging population. **TI 5.1.3** The Japanese economy is reorganizing to serve an aged society. **TI 5.1.4** Its median age is nearly 45. **TI 5.1.5** The share of population over 65 is 22 percent and heading to one-third by 2050. **TI 5.1.6** Aging is the most powerful force reshaping the Japanese economy and politics.

TI 5.2.1 Japan is the fastest aging major economy. **TI 5.2.2** How it copes offers valuable lessons to other countries that will follow in the aging process. **TI 5.2.3** The first lesson is that the political process needs to change to offer more weight to the youth. **TI 5.2.4** Otherwise, the society won't invest in the future, which is a recipe for decline. **TI 5.2.5** Further, burdening the young discourages them from having children, reinforcing the aging trend. **TI 5.2.6** The voting age could be lowered to increase youth votes. **TI 5.2.7** Also, parents of small children should vote on behalf of their children. **TI 5.2.8** If such changes are made, the political force would tilt away from the senior population to the young.

TI 5.3.1 Being concerned about the elderly is a good thing per se; it just shouldn't be taken too far. **TI 5.3.2** The Japanese infrastructure, like the escalators in Nagoya, is being modified for the convenience of seniors. **TI 5.3.3** This is definitely a good thing. **TI 5.3.4** Chinese infrastructure, though spanking new, is highly unfriendly to seniors. **TI 5.3.5** The new airports and high-speed train stations have such vast halls that they are practically impossible for seniors to use. **TI 5.3.6** China's aging process is merely two decades behind Japan's. **TI 5.3.7** It is shortsighted to build infrastructure that way.

TI 5.4.1 Japan isn't increasing immigration to alleviate its aging pressure. **TI 5.4.2** Instead, the seniors remain economically active. **TI 5.4.3** After retiring from corporate jobs, Japanese seniors often take up service jobs like waiting tables at restaurants, driving taxis, or staffing retail shops. **TI 5.4.4** This new phenomenon is very good at solving the income and labor problems in an aging society. **TI 5.4.5** China could learn much from Japan in how to cope with aging.

Paragrafo 6. *Prediction Pitfalls*

TI 6.1.1 Predicting the yen’s fall has been a fool’s game. **TI 6.1.2** The yen has been mostly strong in Japan’s two-decade-long decline. **TI 6.1.3** The financial market is littered with stories of fallen heroes shorting the yen. **TI 6.1.4** Japan’s fundamentals are so bad that the yen has tempted many inexperienced traders into shorting it. **TI 6.1.5** Losing money in shorting the yen seems a common lesson for currency traders. **TI 6.1.6** Seasoned currency traders are instinctively dubious of bearish yen calls. **TI 6.1.7** As the Fed’s policy rate is similar to Bank of Japan’s, there is even less reason to be bearish on yen than before.

TI 6.2.1 Three current developments strengthen the case for the yen’s day of reckoning. **TI 6.2.2** First, Japan’s corporate sector has deteriorated so much that its well known companies may go bankrupt. **TI 6.2.3** If these companies do go under, the contraction of Japan’s economy could accelerate, increasing the likelihood of a financial crisis.

TI 6.3.1 Second, the fiscal situation has reached some hard limits. **TI 6.3.2** The latest fiscal stimulus package is 0.1 percent of GDP. **TI 6.3.3** It is laughably small and unlikely to make any difference. **TI 6.3.4** If the government could do a bigger one, it is likely to do so. **TI 6.3.5** The fact that the government is reduced to doing symbolic fiscal stimulus suggests that no more is possible. **TI 6.3.6** Hence, there is no offsetting factor against a strong yen in propping up the economy.

TI 6.4.1 Lastly, the territorial dispute with China kills Japan’s dream of growing out of its problems. **TI 6.4.2** The dispute is unlikely to be resolved soon. **TI 6.4.3** Also, once Chinese consumers switch to other car manufactures, coming back may become quite difficult. **TI 6.4.4** In the short term, weak Chinese demand will accelerate Japan’s contraction. **TI 6.4.5** There isn’t another force to offset it. **TI 6.4.6** The only tool to avoid a crash is to devalue the yen.

TC 6.5.1 It appears that the day of reckoning for strong yen is near.

Appendice C. Tabella delle corrispondenze cinese-inglese

Legenda: TC = testo cinese, TI = testo inglese

Sommario

0.1.1	----
0.1.2	----
0.1.3	----
0.1.4	----
0.2.1	----
0.2.2	----

Paragrafo 1

TC 1.1.1	TI 1.1.3	TC 1.7.1	TI 2.3.2
TC 1.1.2	TI 1.2.3, TI 1.2.4	TC 1.7.2	TI 2.3.3
TC 1.1.3	TI 1.2.5	TC 1.7.3	TI 2.3.4
TC 1.2.1	TI 1.4.1	TC 1.7.4	TI 2.3.5
TC 1.2.2	TI 1.4.2	TC 1.7.5	TI 2.3.6
TC 1.2.3	TI 1.4.3	TC 1.8.1	TI 2.4.1
TC 1.2.4	TI 1.4.4	TC 1.8.2	TI 2.4.2
TC 1.2.5	TI 1.4.5	TC 1.8.3	TI 2.4.4
TC 1.2.6	TI 1.4.6-TI 1.4.9	TC 1.8.4	TI 2.4.5
TC 1.3.1	TI 1.5.1	TC 1.9.1	TI 5.1.3
TC 1.3.2	TI 1.5.2	TC 1.9.2	TI 5.1.4
TC 1.4.1	TI 1.6.1.	TC 1.9.3	TI 5.1.5
TC 1.4.2	TI 1.6.2	TC 1.9.4	TI 5.1.6
TC 1.4.3	TI 1.6.3, TI 1.6.4	TC 1.10.1	TI 5.2.1, TI 5.2.2
TC 1.4.4.	TI 1.6.6	TC 1.10.2	TI 5.2.3, TI 5.2.4
TC 1.4.5	TI 1.6.7	TC 1.10.3	TI 5.2.5
TC 1.5.1	TI 2.1.2	TC 1.10.4	TI 5.2.6
TC 1.5.2	TI 2.1.3	TC 1.11.1	TI 5.3.1, TI 5.3.2
TC 1.5.3	TI 2.1.4, TI 2.1.6	TC 1.11.2	TI 5.3.3
TC 1.5.4	TI 2.1.7	TC 1.11.3	TI 5.3.4
TC 1.6.1	TI 2.2.1	TC 1.11.4	TI 5.3.5
TC 1.6.2	TI 2.2.2	TC 1.11.5	TI 5.3.6, TI 5.3.7
TC 1.6.3	TI 2.2.3	TC 1.12.1	TI 5.4.1
TC 1.6.4	TI 2.2.4	TC 1.12.2	TI 5.4.2
TC 1.6.5	TI 2.2.5	TC 1.12.3	TI 5.4.3
TC 1.6.6	TI 2.2.6	TC 1.12.4	TI 5.4.4, TI 5.4.5

Paragrafo 2

TC 2.1.1	TI 3.1.1, TI 3.1.2	TC 2.5.2	TI 3.5.2
TC 2.1.2	TI 3.1.3-TI 3.1.6	TC 2.5.3	TI 3.5.3, TI 3.5.4
TC 2.1.3	TI 3.1.7	TC 2.6.1	TI 3.6.1
TC 2.2.1	TI 3.2.1	TC 2.6.2	TI 3.6.2
TC 2.2.2	TI 3.2.2	TC 2.6.3	TI 3.6.3
TC 2.2.3	TI 3.2.3	TC 2.7.1	TI 4.1.1
TC 2.2.4	TI 3.2.4	TC 2.7.2	TI 4.1.2, TI 4.1.3
TC 2.3.1	TI 3.3.1	TC 2.7.3	TI 4.1.4
TC 2.3.2	TI 3.3.3, TI 3.3.4	TC 2.7.4	TI 4.1.5
TC 2.3.3	TI 3.3.5, TI 3.3.6	TC 2.7.5	TI 4.1.6
TC 2.3.4	TI 3.3.7, TI 3.3.8	TC 2.7.6	TI 4.1.7
TC 2.3.5	TI 3.3.9	TC 2.7.7	TI 4.1.8
TC 2.3.6	TI 3.3.10	TC 2.7.8	TI 4.1.9
TC 2.3.7	TI 3.3.11	TC 2.7.9	TI 4.1.10
TC 2.4.1	TI 3.4.1	TC 2.8.1	TI 4.2.1
TC 2.4.2	TI 3.4.2, TI 3.4.3	TC 2.8.2	TI 4.2.2
TC 2.4.3	TI 3.4.5	TC 2.8.3	TI 4.2.3
TC 2.5.1	TI 3.5.1		

Paragrafo 3

TC 3.1.1	TI 4.3.1, TI 4.3.2,1	TC 3.6.1	TI 6.3.1
TC 3.2.1	TI 4.3.2,2	TC 3.6.2	TI 6.3.2
TC 3.2.2	TI 4.3.3	TC 3.6.3	TI 6.3.3
TC 3.2.3	TI 4.3.4	TC 3.6.4	TI 6.3.4
TC 3.3.1	TI 6.1.2	TC 3.6.5	TI 6.3.5
TC 3.3.2	TI 6.1.3	TC 3.6.6	TI 6.3.6
TC 3.3.3	TI 6.1.4	TC 3.7.1	TI 6.4.1
TC 3.3.4	TI 6.1.5	TC 3.7.2	TI 6.4.2
TC 3.3.5	TI 6.1.6	TC 3.7.3	TI 6.4.3
TC 3.3.6	TI 6.1.7	TC 3.7.4	TI 6.4.4
TC 3.4.1	TI 6.2.1	TC 3.7.5	TI 6.4.5
TC 3.5.1	TI 6.2.2	TC 3.7.6	TI 6.4.6
TC 3.5.2	TI 6.2.3	TC 3.8.1	TI 6.5.1

Appendice D. Tabella delle corrispondenze inglese-cinese

Legenda: TI = testo inglese, TC = testo cinese

Sommario

0.1.1	----

Paragrafo 1

TI 1.1.1	----	TI 1.4.5	TC 1.2.5
TI 1.1.2	----	TI 1.4.6	TC 1.2.6,1
TI 1.1.3	TC 1.1.1	TI 1.4.7	TC 1.2.6,2
TI 1.2.1	----	TI 1.4.8	TC 1.2.6,3
TI 1.2.2	----	TI 1.4.9	TC 1.2.6,4
TI 1.2.3	TC 1.1.2,1	TI 1.5.1	TC 1.3.1
TI 1.2.4	TC 1.1.2,2	TI 1.5.2	TC 1.3.2
TI 1.2.5	TC 1.1.3	TI 1.5.3	----
TI 1.3.1	----	TI 1.5.4	----
TI 1.3.2	----	TI 1.6.1	TC 1.4.1
TI 1.3.3	----	TI 1.6.2	TC 1.4.2
TI 1.3.4	----	TI 1.6.3	TC 1.4.3,1
TI 1.3.5	----	TI 1.6.4	TC 1.4.3,2
TI 1.4.1	TC 1.2.1	TI 1.6.5	----
TI 1.4.2	TC 1.2.2	TI 1.6.6	TC 1.4.4
TI 1.4.3	TC 1.2.3	TI 1.6.7	TC 1.4.5
TI 1.4.4	TC 1.2.4		

Paragrafo 2

TI 2.1.1	----	TI 2.2.6	TC 1.6.6
TI 2.1.2	TC 1.5.1	TI 2.3.1	----
TI 2.1.3	TC 1.5.2	TI 2.3.2	TC 1.7.1
TI 2.1.4	TC 1.5.3	TI 2.3.3	TC 1.7.2
TI 2.1.5	----	TI 2.3.4	TC 1.7.3
TI 2.1.6	TC 1.5.4,2	TI 2.3.5	TC 1.7.4
TI 2.1.7	TC 1.5.4,1	TI 2.3.6	TC 1.7.5
TI 2.2.1	TC 1.6.1	TI 2.4.1	TC 1.8.1
TI 2.2.2	TC 1.6.2	TI 2.4.2	TC 1.8.2
TI 2.2.3	TC 1.6.3	TI 2.4.3	----
TI 2.2.4	TC 1.6.4	TI 2.4.4	TC 1.8.3
TI 2.2.5	TC 1.6.5	TI 2.4.5	TC 1.8.4

Paragrafo 3

TI 3.1.1	TC 2.1.1,1	TI 3.3.7	TC 2.3.4,1
TI 3.1.2	TC 2.1.1,2	TI 3.3.8	TC 2.3.4,2
TI 3.1.3	TC 2.1.2,1	TI 3.3.9	TC 2.3.5
TI 3.1.4	TC 2.1.2,2	TI 3.3.10	TC 2.3.6
TI 3.1.5	TC 2.1.2,3	TI 3.3.11	TC 2.3.7
TI 3.1.6	TC 2.1.2,4	TI 3.4.1	TC 2.4.1
TI 3.1.7	TC 2.1.3	TI 3.4.2	TC 2.4.2,1
TI 3.2.1	TC 2.2.1	TI 3.4.3	TC 2.4.2,2
TI 3.2.2	TC 2.2.2	TI 3.4.4	TC 2.4.2,3
TI 3.2.3	TC 2.2.3	TI 3.4.5	TC 2.4.3
TI 3.2.4	TC 2.2.4	TI 3.5.1	TC 2.5.1
TI 3.3.1	TC 2.3.1	TI 3.5.2	TC 2.5.2
TI 3.3.2	TC 2.3.2,1	TI 3.5.3	TC 2.5.3,1
TI 3.3.3	----	TI 3.5.4	TC 2.5.3,2
TI 3.3.4	TC 2.3.2,2	TI 3.6.1	TC 2.6.1
TI 3.3.5	TC 2.3.3,1	TI 3.6.2	TC 2.6.2
TI 3.3.6	TC 2.3.3,2	TI 3.6.3	TC 2.6.3

Paragrafo 4

TI 4.1.1	TC 2.7.1	TI 4.1.10	TC 2.7.9
TI 4.1.2	TC 2.7.2,1	TI 4.2.1	TC 2.8.1
TI 4.1.3	TC 2.7.2,2	TI 4.2.2	TC 2.8.2
TI 4.1.4	TC 2.7.3	TI 4.2.3	TC 2.8.3
TI 4.1.5	TC 2.7.4	TI 4.3.1	TC 3.1.1,1
TI 4.1.6	TC 2.7.5	TI 4.3.2	TC 3.1.1,2, TC 3.2.1
TI 4.1.7	TC 2.7.6	TI 4.3.3	TC 3.2.2
TI 4.1.8	TC 2.7.7	TI 4.3.4	TC 3.2.3
TI 4.1.9	TC 2.7.8		

Paragrafo 5

TI 5.1.1	----	TI 5.2.8	----
TI 5.1.2	----	TI 5.3.1	TC 1.11.1
TI 5.1.3	TC 1.9.1	TI 5.3.2	TC 1.11.2
TI 5.1.4	TC 1.9.2	TI 5.3.3	TC 1.11.3
TI 5.1.5	TC 1.9.3	TI 5.3.4	TC 1.11.4
TI 5.1.6	TC 1.9.4	TI 5.3.5	TC 1.11.5
TI 5.2.1	TC 1.10.1,1	TI 5.3.6	TC 1.11.6,1
TI 5.2.2	TC 1.10.1,2	TI 5.3.7	TC 1.11.6,2
TI 5.2.3	TC 1.10.2,1	TI 5.4.1	TC 1.12.1
TI 5.2.4	TC 1.10.2,2	TI 5.4.2	TC 1.12.2
TI 5.2.5	TC 1.10.3	TI 5.4.3	TC 1.12.3
TI 5.2.6	TC 1.10.4	TI 5.4.4	TC 1.12.4,1
TI 5.2.7	----	TI 5.4.5	TC 1.12.4,2

Paragrafo 6

TI 6.1.1	----	TI 6.3.3	TC 3.6.3
TI 6.1.2	TC 3.3.1	TI 6.3.4	TC 3.6.4
TI 6.1.3	TC 3.3.2	TI 6.3.5	TC 3.6.5
TI 6.1.4	TC 3.3.3	TI 6.3.6	TC 3.6.6
TI 6.1.5	TC 3.3.4	TI 6.4.1	TC 3.7.1
TI 6.1.6	TC 3.3.5	TI 6.4.2	TC 3.7.2
TI 6.1.7	TC 3.3.6	TI 6.4.3	TC 3.7.3
TI 6.2.1	TC 3.4.1	TI 6.4.4	TC 3.7.4
TI 6.2.2	TC 3.5.1	TI 6.4.5	TC 3.7.5
TI 6.2.3	TC 3.5.2	TI 6.4.6	TC 3.7.6
TI 6.3.1	TC 3.6.1	TI 6.5.1	TC 3.8.1
TI 6.3.2	TC 3.6.2		

Bibliografia

Demeny Paul (1986). «Pronatalist Policies in Low-Fertility Countries: Patterns, Performance, and Prospects». In: Kingsley Davis et al. (eds.), *Below-Replacement Fertility in Industrial Societies: Causes, Consequences, Policies*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 335-358.

Demeny, Paul; Reiko, Aoki; Makihara, Izuru; Ushio, Jiro; Yanagawa, Noriyuki (2011). *Demeny Voting and Its Impact: Nira Round-Table March 10, 2011* [online]. Tōkyō: Institute of Economic Research, Hitotsubashi University. Discussion paper series, 520. Disponibile all’indirizzo http://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/bitstream/10086/19285/1/pie_dp520.pdf (2015-05-22).

Lafirenza, Fiorenzo (2014). «L’uso della metafora nel discorso economico cinese» [online]. In: Abbiati, Magda; Greselin, Federico (a cura di), *Il liuto e i libri: Studi in onore di Mario Sabattini*. Venezia: Edizioni Ca’ Foscari - Digital Publishing, pp. 456-467. Sinica venetiana, 1. Disponibile all’indirizzo http://edizionicafoscari.unive.it/col/dbc/23/46/SinicaVenetiana/1 (2015-05-22).

Jakobson, Roman (1966): «Linguistica e poetica». In: *Saggi di linguistica generale*. A cura di Luigi Heilmann. Milano: Feltrinelli, pp. 181-218.

McCloskey, Deirdre (1983). «The Rhetoric of Economics». *Journal of Economic Literature*, 21, pp. 481-517.

McCloskey, Deirdre (1986). «The Rhetoric of Economics». *Social Science*, 71, pp. 97-102.

McCloskey, Deirdre (1994a). «How Economists Persuade». *Journal of Economic Methodology*, 1, pp. 15-32.

McCloskey, Deirdre (1994b). «How to Do a Rhetorical Analysis of Economics, and Why». In: Backhouse, Roger (ed.), *Economic Methodology*. London: Routledge, pp. 319-342.

McCloskey, Deirdre (1995). «Metaphors Economists Live by». *Social Research*, 62 (2), pp. 215-237.

McCloskey, Deirdre [1985] (1998). *The Rhetoric of Economics*. Madison: University of Wisconsin Press. Trad. it.: *La retorica dell’economia: Scienza e letteratura nel discorso economico*. Torino, Einaudi, 1988.

Sanderson, Warren C.; Scherbov, Sergei (2007). «A Near Electoral Majority of Pensioners». *Population and Development Review*, 33 (3), pp. 543-554.

Xie Guozhong 谢国忠 (2012). *Yu Zhongguo jiufen jiang cheng yadao Riben zuihou caodao* 与中国纠纷将成压倒日本最后稻草 (La disputa con la Cina darà il colpo di grazia al Giappone) [online]. Disponibile all’indirizzo http://xieguozhong.blog.caixin.com/archives/48845(2015-05-22).

Xie Guozhong (2012). *Yen Edges toward Brink* [online]. Disponibile all’indirizzo http://english.caixin.com/2012-11-12/100459252.html (2015-05-22).

Annali di Ca' Foscari. Serie orientale ISSN 2385-3042
Vol. 51 – Giugno 2015

La citazione dotta nel linguaggio politico cinese contemporaneo

Maurizio Scarpari (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract The process of recovering traditional elements of Chinese culture, especially Confucianism, currently underway in China is altering even political discourse in significant ways. With the accession of Xi Jinping there has been a revival of the ancient practice of making learned quotations, abandoned following the establishment of the new regime in 1949. Quoting from the traditional classics and Confucianism has become a distinctive feature of Xi Jinping's speeches. Xi has so far kept to only the simplest, most straightforward and easily recognized quotations, but in a few cases they lend themselves to rather more subtle, complex interpretations, requiring a grasp of all the undertones and implications in order to be properly understood. There are four levels of complexity, depending on the context from which the quotation is drawn and the context in which it is used.

Sommario 1. Introduzione. – 2. Dal *Mengzi*. – 3. Dal *Zhongyong*. – 4. Dal *Daxue*. – 5. Dal *Laozi*. – 6. Conclusioni.

Keywords Chinese political language. Learned quotations. Xi Jinping.

1 Introduzione

È stato da poco pubblicato, a cura del *Quotidiano del popolo*, il volume *Xi Jinping yong dian* 习近平用典 (La citazione letteraria [nei discorsi e negli scritti] di Xi Jinping; *Renmin pinglunbu* 2015), che raccoglie 135 citazioni da fonti letterarie rintracciate nei discorsi e negli scritti di Xi Jinping. Si tratta di una selezione, essendo assai più numerose le citazioni letterarie rintracciabili nei discorsi e negli scritti di Xi Jinping fino al 2014, *terminus ad quem* della raccolta. In un solo discorso possono esserci più citazioni, in un caso se ne contano più di trenta (Xi 2014b, pp. 185-199). Il materiale è suddiviso per temi in tredici categorie: a ogni citazione sono dedicate due pagine, nella prima viene indicata la fonte moderna e la relativa spiegazione, nella seconda viene invece riportato il brano originario da cui la citazione è stata ricavata e la spiegazione. Le spiegazioni sono chiare e di facile comprensione, non scendono mai troppo in profondità, essendo rivolte al vasto pubblico. Nel suo complesso la raccolta si presenta come un utile strumento di prima consultazione per tutti coloro che non hanno la preparazione adeguata per cogliere l'intera gamma di significati e i molteplici riferimenti culturali di ogni singola massima.

DOI 10.14277/2385-3042/22p

Già nel maggio 2014 il *Quotidiano del popolo* aveva pubblicato un articolo che prendeva sommariamente in esame tredici citazioni tratte da discorsi tenuti da Xi Jinping tra il 2013 e l'inizio del 2014 (Zhang 2014), con l'intento di segnalare la ripresa di una pratica che, pur avendo radici antiche, era stata abbandonata nei primi decenni della Repubblica popolare. Il fenomeno si sta sempre più diffondendo tra i politici e ha contagiato anche diverse personalità straniere in visita in Cina, come il segretario generale dell'ONU Ban Ki-moon, Barack Obama, Dmitrij Medvedev, Park Geun-hye («Confucius Philosophy» 2014).

Fare riferimento ai classici non è una novità in Cina, ha fatto parte dell'*ars oratoria* di letterati e politici fin dalla remota antichità; non era tanto un espediente retorico per manifestare la propria erudizione, quanto un modo per conferire alle proprie affermazioni maggiore autorevolezza, affidandosi all'*auctoritas* di un saggio o di un'opera del passato. Un verso poetico o un precetto o un'espressione particolarmente significativa evocavano un mondo, alludevano a qualcosa che non serviva esplicitare, infondendo al discorso un'aura di solennità: più importante era l'opera chiamata in causa, più valore e legittimazione acquisiva l'argomentazione.

Questa pratica è durata fino a oggi, anche se nel periodo che va dal 1949 alla fine degli anni Settanta non era al repertorio dei classici della letteratura e del pensiero filosofico che si attingeva, essendo stato messo al bando in quanto retaggio di un passato da cui era meglio prendere le distanze, ma ai testi del pensiero marxista-leninista. A partire dagli anni Ottanta avvenne però una graduale inversione di tendenza, il bagaglio ideologico che aveva caratterizzato gli scritti politici (e non solo) del periodo precedente venne rapidamente abbandonato, le argomentazioni si fecero via via più pragmatiche, anche se lo stile burocratico-politichese e una certa retorica tendente a mascherare 'elegantemente' la verità non sono mai spariti del tutto (Stafutti, Ajani 2008). La tradizione e con essa il pensiero confuciano vennero gradualmente rivalutati, venendo considerati come una fonte a cui rivolgersi per colmare di ideali e di valori etici il vuoto spirituale ed esistenziale venutosi a creare in decenni di sviluppo economico troppo rapido e disomogeneo (Scarpari 2013a). Man mano che il recupero della tradizione procedeva, l'antica pratica della citazione letteraria riprendeva vigore.

L'esordio del fenomeno è avvenuto in sordina. Si consideri, ad esempio, il discorso tenuto da Hu Jintao (2011) in occasione del 90° anniversario della fondazione del Partito comunista cinese. I suoi contenuti presentano sorprendenti analogie con le dottrine sull'etica di governo avanzate quasi due millenni e mezzo prima da Mencio (390-305 a.C.), il maggiore interprete del pensiero di Confucio (551-479 a.C.), anche se non compaiono citazioni *verbatim* dalla sua opera. La classe dirigente viene ripetutamente esortata a non dimenticare che il potere le viene direttamente dal popolo, per cui è logico che essa debba essere tutt'uno con il popolo e operare per il popolo. Da qui l'urgenza, già evidenziata in precedenti occasioni anche se con mi-

nor enfasi, di «considerare l'uomo/il popolo il fondamento» (*yi ren wei ben* 以人為本 o *yi min wei ben* 以民為本) della politica del Partito e del Governo, e di agire sempre con condotta irreprensibile, salvaguardando la propria integrità morale e dedicando la massima attenzione ai bisogni della gente, ai principi della condivisione e della solidarietà, ai criteri di selezione del personale, che devono essere sempre su base meritocratica, per garantire a chiunque la possibilità di esprimere le proprie potenzialità e la propria creatività, favorendo la coesione sociale e una vita individuale e familiare armoniosa, stabile, dignitosa e soddisfacente. Un passaggio importante viene dedicato alla cultura, il veicolo attraverso il quale gli ideali e i valori che sono alla base di una società sana e armoniosa possono affermarsi all'interno, così come all'esterno del Paese, la maggior risorsa nel perseguire la strategia politica di *soft power* intrapresa negli ultimi anni dalla Cina in ambito internazionale. Si tratta di temi caratteristici della migliore tradizione confuciana che vengono riproposti come funzionali a fronteggiare la situazione politica e sociale attuale (Scarpari 2013b, pp. 11-62).

Un mutamento radicale si è avuto con l'avvento al vertice di Xi Jinping alla fine del 2012. Xi si era già distinto per aver introdotto nei suoi discorsi, seppur sporadicamente, alcune citazioni dai classici confuciani; una volta diventato segretario generale del Partito e, poco dopo, presidente della Repubblica il ricorso alla citazione letteraria è divenuto il tratto distintivo dei suoi discorsi: c'è da aspettarsi che l'iniziativa del *Quotidiano del popolo* abbia un seguito e che il volume pubblicato nel gennaio del 2015 sia il primo di una lunga serie, il materiale non mancherà di certo. Nonostante Xi Jinping si sia formato in un'epoca in cui i classici erano al bando, egli non manca infatti occasione per sottolinearne il valore e l'attualità, spaziando dalle opere confuciane ai testi di altre scuole filosofiche, dalla produzione più antica a quella risalente alle dinastie imperiali più tarde, che sicuramente non fanno parte del bagaglio culturale del cinese medio.

L'immagine che Xi Jinping vuole accreditare di sé sembra essere quella del *junzi* 君子 confuciano, «la persona esemplare per virtù e nobiltà d'animo», colta e raffinata e che possiede l'educazione (*wen* 文), le doti morali (*de* 德), l'integrità (*zheng* 正), la rettitudine (*yi* 義) e le capacità (*neng* 能) necessarie per muoversi in armonia (*he* 和) con il mondo in cui vive (*Lunyu* 13.23), traendo ispirazione dal magistero degli antichi sovrani (*xianwang zhi dao* 先王之道) e dei saggi del passato, secondo il precetto confuciano che recita: «Chi governa tramite l'eccellenza morale può essere paragonato alla stella polare, fissa al suo posto mentre tutte le stelle attorno le rendono omaggio» (*Lunyu* 2.1). Un sistema solare che sembra ben simboleggiare l'immagine che Xi Jinping vuole dare di sé, all'interno come all'esterno del Paese.

Le citazioni sono a volte semplici, immediate e di facile comprensione, a volte più articolate, complesse e dotte. Nella maggior parte dei casi presentano diversi registri di lettura, che implicano sfumature di significato

e connessioni non sempre facili da decodificare e individuare. Qui ne esamineremo quattro, selezionate in base al livello crescente di complessità. Solo le prime due sono incluse nel volume curato dal *Quotidiano del popolo*; le rimanenti non vi compaiono, forse sono sfuggite ai compilatori della raccolta, o forse è stato deciso di escluderle ritenendole troppo complesse per il pubblico a cui il volume è indirizzato.

2 Dal *Mengzi*

La prima citazione è tratta da *Mengzi* 3B.2 e fa parte di una sequenza di brevi citazioni, ricavate da diverse opere classiche (senza alcuna indicazione circa l'autore e le fonti originarie, come spesso accade), a cui Xi Jinping ha fatto riferimento nel discorso inaugurale tenuto il 1 marzo 2013 in occasione dell'80° anniversario della fondazione della Scuola centrale del Partito comunista cinese (Xi 2014b, pp. 448-456, in part. 453; 2015, pp. 241-242). Esortando i suoi ascoltatori a dedicarsi con impegno allo studio della letteratura tradizionale per migliorare non solo la propria cultura ma anche la visione della vita e dei valori etici che un buon funzionario deve avere, Xi Jinping a un certo punto ha introdotto il seguente precetto:

> 富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。
> Essere insensibili alle lusinghe di ricchezze e onori e ai condizionamenti derivanti da povertà e privazioni, e non lasciarsi intimorire dal potere o dalla forza delle armi.

È un monito per chiunque aspiri a diventare un funzionario irreprensibile nel considerare la propria integrità al di sopra di ogni altro valore. Si tratta di una citazione piuttosto semplice, il cui messaggio è di immediata comprensione, soprattutto alla luce della campagna anti-corruzione attualmente in corso in Cina, che ogni giorno mette sotto accusa funzionari e politici, anche illustri. È compresa nella definizione che Mencio dà del *dazhangfu* 大丈夫 «la persona di grande valore»:

> 居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道；得志與民由之，不得志，獨行其道；富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈——此之謂大丈夫。
> Considero persona di grande valore chi fa della vastità del mondo la propria dimora, occupa stabilmente posizioni di responsabilità nel mondo e mette in pratica ovunque il grande magistero [degli antichi sovrani], chi condivide con il popolo i benefici derivanti dalla realizzazione dei propri obiettivi e, nel caso che non riesca a ottenerli, procede da sola per la sua strada, chi è insensibile alle lusinghe di ricchezze e onori e ai condizionamenti derivanti da povertà e privazioni, e non si lascia intimorire dal potere o dalla forza delle armi.

Il grande magistero degli antichi sovrani (*da dao* 大道) indica la corretta via (*dao* 道) da seguire;[1] come Confucio ha spiegato al sovrano di Lu che lo interrogava su come scegliere le persone di valore a cui affidare il governo dello Stato, il grande magistero degli antichi sovrani «fa evolvere e trasformare i diecimila esseri e processi e fa sì che essi si realizzino compiutamente» (*Xunzi* 31.2).

3 Dal *Zhongyong*

Non tutte le citazioni sono di così immediata comprensione. Spesso presuppongono una padronanza di concetti complessi che non può essere data per scontata, come nell'esempio seguente, tratto dal primo capitolo del *Zhongyong* (Xi 2015, pp. 97-98):

> 莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。
> Nulla è più visibile di ciò che è nascosto, nulla è più evidente di ciò che è astruso; per questo motivo la persona esemplare per virtù e nobiltà d'animo è vigile nella solitudine.

A una prima lettura, questa massima sembra riferirsi alla necessità di tenere un comportamento corretto ed esemplare sia in pubblico che in privato. Per comprenderne il significato più profondo bisogna però considerare l'intero brano da cui è tratta:

> 天命之謂性；率性之謂道；修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離，非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。
> Chiamo natura innata ciò che il Cielo ha conferito [all'uomo], chiamo magistero [degli antichi sovrani] ciò che guida le inclinazioni naturali [dell'uomo] ed educazione il processo di apprendimento di quel magistero. Dal magistero [degli antichi sovrani] non ci si può discostare nemmeno per un istante; se si potesse farlo, non sarebbe l'autentico [loro] magistero. Pertanto la persona esemplare per virtù e nobiltà d'animo è cauta verso quel che non vede e apprensiva per quel che non ode. Nulla le è più visibile di ciò che è nascosto, nulla le è più evidente di ciò che è astruso; per questo motivo è vigile nella solitudine.

È questo l'*incipit* del *Zhongyong*, un testo di non facile lettura, che più di ogni altro esprime il valore spirituale e trascendente del messaggio confuciano, in una concezione complessiva della realtà, del mondo e della

1 Sulla definizione e sulle traduzioni possibili di *dao* 道 nell'ambito del confucianesimo classico si veda Scarpari 2010, pp. 66-161.

vita in grado di coniugare armoniosamente la via dell'uomo con la via del Cielo. Il termine *du* 獨 «essere solo» si riferisce a un rapporto con sé stessi che valorizzi la propria «singolarità, unicità», tant'è che viene spesso glossato con *yi* 一 «unicità» nel senso di «unione del proprio sé con le forze cosmiche». La frase «è vigile nella solitudine» traduce *shen qi du* 慎其獨. *Shen qi du* o *shendu* 慎獨 è un'espressione del confucianesimo classico connotata di profonda spiritualità e indica un momento essenziale del processo di formazione e perfezionamento della personalità che avviene non solo attraverso l'educazione ai valori etici e agli ideali più elevati ma, anche e soprattutto, attraverso la pratica costante dell'introspezione. Più l'individuo riesce a penetrare nel profondo del proprio intimo, più è in grado di comprendere e realizzare pienamente la propria natura. Non si tratta di un ripiegamento soggettivo fine a se stesso, al contrario, è proprio attraverso quell'atto d'introspezione che è possibile stabilire la propria centralità nel sistema di relazioni sociali nel quale ognuno si trova immerso. Solo chi dedica la massima cura alla propria formazione culturale e spirituale e al proprio perfezionamento etico potrà diventare un *junzi* e sentirsi tutt'uno con Cielo e Terra.

Colui che, avendo intrapreso un processo di crescita personale, abbia imparato a conoscere se stesso e la propria natura, avrà sviluppato una sensibilità particolare e una perspicacia fuori dal comune in grado di porlo in comunicazione diretta con il divino, che di quella natura lo ha dotato, rendendolo tutt'uno con la comunità in cui vive e con l'entità superiore che sovrasta tutto e tutti. Formando un'unità con Cielo e Terra, sarà così in grado di vedere anche con altri occhi e sentire con altre orecchie, avendo sviluppato doti superiori potrà servirsi della vista e dell'udito altrui e anche delle facoltà conoscitive del Cielo. Il *Xunzi* (cap. 3) e il *Daxue* (cap. 1) riprendono ed elaborano ulteriormente questi concetti etico-religiosi, ai quali i neoconfuciani di epoca Song 宋 (960-1279) e Ming 明 (1368-1644) conferiranno una dimensione spirituale che nel periodo classico appare solo accennata.

La citazione veicola in questo caso un concetto non semplice, le cui sfumature sono difficilmente intuibili per il cinese medio, in genere privo dei riferimenti culturali specifici necessari per comprenderle. Il messaggio che Xi Jinping intende inviare non è probabilmente così profondo, ma non può nemmeno fermarsi alla superficie: fin dove intende spingersi allora?

4 Dal *Daxue*

La complessità dei riferimenti ai classici dipende spesso dalle circostanze per le quali vengono scelti. Ad esempio, parlando a studiosi di confucianesimo di tutto il mondo riunitisi a Pechino nel settembre 2014 per celebrare il 2565° anniversario della nascita di Confucio, tra le varie citazioni di cui

Xi Jinping ha fatto sfoggio vi è il seguente *chengyu* 成語, tratto dal *Daxue* (cap. 2): *xiu qi zhi ping* 修齊治平 «educare, regolare, mettere ordine, pacificare» (Xi Jinping 2014a).

Il *chengyu* è una sorta di aforisma, quasi sempre di quattro caratteri, che sintetizza l’intero contesto letterario da cui è tratto e che, come uno slogan sapientemente enunciato, evoca immediatamente il messaggio o i messaggi originari, riproponendoli come attuali (Trentin 2011). Nella maggior parte dei casi consiste nella semplice riproposizione di un passo o di un verso, ma talvolta è il risultato di una manipolazione del testo originario dal quale vengono attinti i caratteri che lo formano (è a questa seconda categoria che appartiene il *chengyu* in questione).[2] Le varie sfumature di significato dipendono, dunque, dalla capacità di cogliere i complessi riferimenti esistenti fra il *chengyu* e la fonte letteraria da cui è ricavato. Per questo motivo l’uso dei *chengyu* può rappresentare un’operazione estremamente raffinata, rivolta a persone colte che abbiano una buona padronanza del patrimonio letterario classico.

Ecco il contesto da cui il *chengyu* usato da Xi Jinping è tratto:

> 古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！此謂知本，此謂知之至也。
>
> Chi nell’antichità desiderava irradiare il mondo con la sua virtù splendente, metteva innanzi tutto ordine nel suo Stato; desiderando mettere ordine nel suo Stato, regolava innanzi tutto i rapporti all’interno della sua famiglia; desiderando regolare i rapporti all’interno della sua famiglia, educava innanzi tutto la sua persona; desiderando educare la sua persona, correggeva innanzi tutto il suo cuore; desiderando correggere il suo cuore, si sforzava innanzi tutto d’essere sincero nelle sue intenzioni; desiderando essere sincero nelle sue intenzioni, sviluppava innanzi tutto le sue conoscenze al massimo grado. La conoscenza al massimo grado consiste nel penetrare il senso delle cose (*gewu* 格物). Una volta che si è penetrato il senso delle cose, la conoscenza raggiunge il culmine. Quando la conoscenza è al culmine, le intenzioni sono sincere; essendo sincere, i cuori sono corretti; essendo corretti, le persone sono **educate**; essendo educate, i rapporti all’interno delle famiglie sono **regolati**; essendo regolati, gli Stati sono **tenuti nell’ordine**; essendo tenuti nell’ordine, il mondo intero è **pacificato**. Dal Figlio del Cielo [= il sovrano] fino al popolo tutti devono considerare l’educazione della persona il fondamento di ogni cosa. Non potrà mai essere che se il fondamento

2 Il *chengyu* sopra riportato non è incluso nell’antologia di Trentin 2011.

> dell'educazione della persona è il disordine ne derivi ordine. Non è mai esistito che ciò che è della massima importanza sia stato trattato con disattenzione e che ciò che è di scarsa importanza sia stato trattato con la massima attenzione. Questo è ciò che s'intende con 'fondamento della conoscenza', questo è ciò che s'intende con 'massima conoscenza'.

La prima parte del brano è costituita da una concatenazione di passaggi culminante nelle quattro frasi parallele, sottolineata nel testo, di sei caratteri ciascuna (l'ultima è in realtà di sette, essendoci la parola bisillabica *tianxia* 天下 «ciò che è sotto il cielo > il mondo», che però non fa venir meno il parallelismo con le frasi precedenti). Il *chengyu* in questione – *xiu qi zhi ping* 修齊治平 – è formato prendendo l'ultimo carattere di ognuna delle quattro frasi: 心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平. Il suo significato è ora più chiaro: il funzionario perfetto è colui che agisce in modo virtuoso «educando se stesso, regolando i rapporti all'interno della famiglia, mettendo ordine nello Stato, portando la pace nel mondo». In una gerarchia di valore ribadita nel precetto menciano che recita, procedendo in ordine inverso: «Ciò che è sotto il cielo ha il suo fondamento nello Stato, lo Stato nella famiglia e la famiglia nell'individuo» (*Mengzi* 4A.5). È tutto qui o c'è un messaggio più profondo che viene veicolato, come nell'esempio precedente?

Il fatto che il *chengyu* sia stato estrapolato dal *Daxue*, e proprio da questo brano, uno dei più importanti di tutta l'opera, non è banale e non può essere ignorato. È infatti questo il *locus classicus* del concetto di *gewu* 格物 «penetrare il senso delle cose, investigare le cose»: la ricerca della conoscenza profonda del principio etico che regola l'universo e il mondo degli uomini, divenuto centrale nella speculazione filosofica dei neoconfuciani. Si noti infine la presenza, sottolineata nel testo, dell'espressione *yi xiu shen wei ben* 以修身為本 «considerare l'educazione della persona il fondamento di ogni cosa», che evoca, per via dell'identica struttura sintattica, un'altra massima che è centrale nel pensiero confuciano e che abbiamo già incontrato a proposito del discorso di Hu Jintao: *yi min wei ben* 以民為本 «il popolo come fondamento» o *yi ren wei ben* 以人為本 «l'uomo come fondamento» dell'azione politica e di governo, il principio confuciano che è alla base dell'arte del buon governo, teorizzato per oltre duemila anni e ritornato attuale di recente soprattutto grazie a Hu Jintao.

5 Dal *Laozi*

Assai più complessa è densa di significati correlati è la citazione che Xi Jinping ha proposto nel maggio 2013 ai partecipanti dell'annuale riunione dei rappresentanti della gioventù (Xi 2013). Volendo spronare i giovani a impegnarsi per la realizzazione del «sogno cinese» (*zhongguo meng* 中國夢), Xi ha detto:

> 当前，我们既面临着重要发展机遇，也面临着前所未有的困难和挑战。梦在前方，路在脚下。自胜者强，自强者胜。
> Oggi ci troviamo di fronte a importanti opportunità di sviluppo, ma anche a sfide e difficoltà senza precedenti. Il sogno è davanti a noi, la strada è sotto i nostri piedi. Chi domina se stesso è potente, chi rende se stesso potente domina.

Si tratta di quattro frasi parallele in sequenza, formate da quattro caratteri ciascuna, secondo la struttura ritmica tipica della lingua classica, tant'è che suonano all'orecchio di un cinese, anche non particolarmente colto, come un classicismo; si tratta di un espediente retorico normalmente impiegato per dare maggiore enfasi all'argomentazione:

> 梦在前方 Il sogno è davanti a noi,
> 路在脚下 la strada è sotto i nostri piedi.
> 自勝者強 Chi domina se stesso è potente,
> 自強者勝 chi rende se stesso potente domina.

La terza frase (*zishengzhe qiang* 自胜者强) è un verso del *Laozi*, stanza 33. La sua provenienza classica non viene evidenziata nel discorso di Xi Jinping, né nel testo originale (2013) né nella versione parziale inserita nella raccolta *The Governance of China* (2014b, p. 56), che chiosa in modo sistematico ogni riferimento alla letteratura tradizionale, per aiutare il lettore a districarsi tra opere e autori con i quali si presume abbia scarsa o nulla confidenza; né risulta tra le 135 citazioni selezionate dal *Quotidiano del popolo* (*Renmin pinglunbu* 2015). Sembra proprio essere sfuggita a tutti.[3]

Costruendo l'intera frase intorno a questo verso del *Laozi*, Xi Jinping conia, di fatto, una sua massima. Consideriamo l'intero contesto da cui il verso è stato ricavato:

> 知人者智， Chi gli altri comprende è sapiente,
> 自知者明。 ma solo chi comprende se stesso è illuminato.

3 Riprova ne sia la traduzione che danno del verso del *Laozi* i compilatori della raccolta degli scritti di Xi Jinping: «Those who overcome their weaknesses are powerful, and those who keep improving themselves come out victors» (Xi 2014b, p. 56).

胜人者有力，	Chi domina gli altri ha forza,
自胜者强。	ma solo chi domina se stesso è potente.
知足者富，	Chi sa contentarsi di ciò che ha è ricco,
强行者有志。	ma solo chi agisce dispiegando tutta la propria potenza ha determinazione.
不失其所者久，	Solo chi non viene meno a quanto richiesto dalla propria posizione permarrà a lungo.
死而不亡者寿。	Solo chi muore ma nell’altrui memoria non s’estingue vivrà a lungo.

Questa stanza del *Laozi* ha davvero ben poco di daoista, essa sembra rientrare piuttosto in quel repertorio di massime, aforismi e aneddoti difficilmente classificabili in termini di appartenenza a una particolare corrente di pensiero (secondo il sistema classificatorio per ‘scuole’ che prenderà piede nel primo periodo imperiale) al quale potevano attingere indistintamente intellettuali di diverso orientamento (Andreini 2004; Scarpari 2006). Le opere della Cina preimperiale venivano spesso compilate accorpando scritti di diversa provenienza e utilizzando materiali eterogenei che circolavano liberamente tra gli intellettuali che frequentavano le corti dei diversi Stati in cui era un tempo divisa la Cina (secondo una modalità non tanto diversa, a ben vedere, da quella a cui è ricorso Xi Jinping, o chi per lui, nell’elaborare la sua massima a effetto). È evidente che l’intera stanza o parte di essa sarebbe potuta essere inserita a pieno titolo in un’opera di stampo confuciano.

La natura fluida e incerta dei testi scritti durante il periodo preimperiale ha dato vita, in epoca imperiale, a un’esegesi consistente e diversificata. Anche il *Laozi* e, quindi, la stanza 33, sono stati oggetto di numerose interpretazioni e commenti; ai fini della nostra analisi sembra particolarmente interessante quanto proposto dagli ignoti compilatori del *Wenzi*, opera tradizionalmente attribuita alla corrente daoista, ma che in questo caso usa un linguaggio tipicamente confuciano (come si potrà facilmente notare mettendo a confronto il commento del *Wenzi* con il brano successivo tratto dal *Mengzi*):

> 老子曰: 胜人者有力，自胜者强。能强者，必用人力者也，能用人力者，必得人心者也，能得人心者，必自得者也，未有得己而失人者也，未有失己而得人者也。
>
> Laozi ha detto: «Chi domina gli altri ha forza, ma solo chi domina se stesso è potente». Per poter **esprimere la propria potenza**, si deve necessariamente **ricorrere all’altrui forza**. Per poter ricorrere all’altrui forza, si deve necessariamente **conquistare il cuore degli uomini**. Per conquistare il cuore degli uomini, si deve necessariamente **conquistare se stesso**. Non è mai successo che chi ha **conquistato il proprio sé** abbia **perso gli altri**, né che chi ha **smarrito il proprio sé** abbia **conquistato gli altri**.

In altre parole, chiunque intenda assumere responsabilità di governo deve iniziare il proprio percorso di formazione affinando la propria persona (*zi de* 自得 «conquistare se stesso»), e solo dopo aver portato a compimento il proprio percorso di educazione personale (*de ji* 得己 «conquistare il proprio sé») potrà occuparsi fattivamente degli altri (*de ren* 得人 «conquistare gli altri»), «conquistarne i cuori» (*de ren xin* 得人心) e «ricorrere alla loro forza» (*yong ren li* 用人力) per esprimere e dare forma concreta alle proprie potenzialità (*neng qiang zhe* 能强者 «esprimere la propria potenza»). Se si dovesse fallire nel percorso di affinamento della propria persona (*shi ji* 失己 «smarrire il proprio sé») non sarà possibile dedicarsi agli altri (*shi ren* 失人 «perdere gli altri») e, di conseguenza, non si potrà conquistarne il cuore (*shi qi xin* 失其心 «perdere il loro cuore»), «perdendo così il consenso del popolo» (*shi qi min* 失其民) e, in ultima analisi, il controllo del mondo intero (*shi tianxia* 失天下 «perdere ciò che è sotto il cielo»), come bene si evince dal brano che segue (*Mengzi* 4A.9):

> 桀紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道：得其民斯得天下矣。得其民有道，得其心斯得民矣。得其心有道：所欲，與之聚之；所惡，勿施爾也。
> Tiranni del calibro di Jie e di Zhouxin hanno **perduto il governo del mondo** perché hanno **perduto il consenso del popolo**. Hanno perduto il consenso del popolo perché **hanno perduto il cuore degli uomini**. **Esiste un modo** per riuscire a ottenere il governo del mondo: **conquistate il consenso del popolo** e **conquisterete il mondo intero**. Esiste un modo per conquistare il consenso del popolo: **conquistate il cuore degli uomini** e **conquisterete il popolo**. Esiste un modo per conquistare il cuore degli uomini: quello che desiderate per voi **condividetelo con il popolo** man mano che ne avrete la disponibilità, quello che detestate non imponetelo al popolo: tutto qui.

Il perno intorno al quale ruota la dottrina confuciana del buon governo poggia dunque sul dualismo tra *de* 得 «ottenere, conquistare» e il suo antonimo *shi* 失 «perdere, smarrire» e sulle diverse «modalità» (*dao* 道) con cui l'atto di conquista/perdita opera (*you dao* 有道): non mettere il popolo al primo posto nella scala delle priorità (*Mengzi* 7B.14), non considerarlo il fondamento dell'attività politica (*Xinshu* 1) e non perseguire il suo benessere materiale e spirituale nell'azione di governo (*Mengzi* 1A.7) significa porre fine al proprio mandato. Per questo motivo conquistare il cuore degli uomini è ritenuto essenziale per rendere stabile la propria posizione e governare gli altri con successo; non riuscire a conquistare il cuore degli uomini significa, inevitabilmente, perdere il consenso del popolo e, di conseguenza, il riconoscimento divino a governare (*tianming* 天命). La perdita del diritto a governare autorizza ogni azione, anche violenta, volta a destituire i governanti incapaci e alla loro sostituzione con persone dotate delle capacità e delle qualità morali necessarie (*de* 德). Così

fu per Jie 桀, l'ultimo sovrano della dinastia Xia 夏 (ca 2070-1600 a.C.), e per Zhouxin 紂辛, l'ultimo sovrano della dinastia Shang 商 (ca 1600-1045 a.C.), così avrebbe potuto essere per i sovrani successivi, secondo un monito che tutti i governanti cinesi avrebbero tenuto a mente per secoli, Hu Jintao e Xi Jinping inclusi. Non deve quindi sorprendere che essi abbiano fatto propri questi concetti e che per illustrarli facciano ricorso alle stesse espressioni impiegate per secoli dai confuciani. Così com'è sempre più ricorrente il richiamo al principio della 'condivisione', enunciato alla fine del passo 4A.9 del *Mengzi*, quando viene introdotto il precetto della Regola aurea, che Confucio aveva espresso in negativo («Quel che non desideri per te stesso non estenderlo ad altri», *Lunyu* 15.24) e che nel *Mengzi* viene invece enunciato, almeno nella sua prima parte, in positivo: «Quello che desiderate per voi condividetelo con il popolo man mano che ne avrete la disponibilità, quello che detestate non imponetelo al popolo».[4]

Il tema della «condivisione con il popolo» (*yu min tong* 與民同) dei privilegi destinati a chi si trova in posizione di comando è centrale nella concezione del buon governo, essendo questa, in ultima analisi, la via da seguire per evitare di suscitare reazioni e malcontento, che potrebbero trasformarsi in pericolosi moti di protesta. Il popolo può ammettere il lusso e i piaceri che i superiori si concedono, accettando persino le loro debolezze, purché quei privilegi siano in una certa misura con esso condivisi.[5] Se partecipe, il popolo è infatti pronto a dare tutto se stesso per i suoi superiori: «Chiunque non sia messo in condizione di godere dei piaceri riservati ai suoi superiori muoverà delle critiche. È sbagliato criticare i propri superiori per il fatto di non potere godere dei loro stessi piaceri, è sbagliato però anche essere in una posizione privilegiata e non condividere con il popolo le proprie gioie. Il popolo godrà della gioia del sovrano che gode della gioia del popolo, e si dorrà dei dispiaceri del sovrano che si duole dei dispiaceri del popolo» (*Mengzi* 1B.4). Un monito che Xi Jinping sembra aver fatto suo a giudicare dalla determinazione con la quale sta conducendo la campagna di moralizzazione, che non è rivolta solo ai funzionari pubblici di piccolo e medio calibro, ma anche a politici un tempo considerati *untouchables*. I principi del «conquistare il cuore del popolo/degli uomini» e della «condivisone con il popolo» dei privilegi di cui gode la classe politica sono alla base della dottrina «del popolo/dell'uomo come fondamento» della buona politica a più riprese citata da Hu Jintao e da Xi Jinping.

4 Sul carattere particolare della tesi menciana della Regola aurea si veda Scarpari 2012.

5 Anche in *Mengzi* 1B.4, 1A.2, 1.B.2, 1.B1 e 1B.5. Sul tema del piacere della condivisione si vadano Nylan, Huang 2007 e Chen 2010.

6 Conclusioni

Le citazioni esaminate, talvolta così criptiche e tanto diverse tra loro, sembrano legate da quello che Confucio ha definito *yi yi guan zhi* 一以貫之 «un unico filo che tutto unisce e pervade» (*Lunyu* 4.15, 15.3): l'uomo, e in particolare l'uomo pubblico, deve imparare a guardarsi dentro, deve maturare una consapevolezza di sé che sembra essersi smarrita e ritrovare il senso della propria appartenenza alla comunità in cui vive e delle ragioni che sono alla base del suo impegno sociale e politico. Da qui nasce la volontà, che oggi è diventata necessità, di riappropriarsi di un sistema etico, sviluppatosi nel corso dei secoli, ritenuto funzionale alla costruzione di una nuova 'moralità di stampo socialista' che sappia parlare il linguaggio dell'uomo, della solidarietà e della condivisione e non solo quello dell'economia e dell'individualismo. La finalità è sconfiggere la corruzione e il potere delle nuove caste formatisi nel corso degli anni, impegnandosi a mettere l'uomo al centro dell'attività politica e di governo, restituendogli una dimensione spirituale troppo a lungo negata e condizioni di vita migliori, soprattutto in quelle aree del Paese meno beneficiate dal successo economico.

È a questo sistema di valori e di ideali ampiamente consolidato nel corso dei secoli che i governanti cinesi di oggi guardano con crescente interesse per tentare di riequilibrare gli effetti dirompenti di un progresso economico e sociale che in pochi decenni ha modificato profondamente la struttura, il modo di vita e l'immagine della Cina all'interno del Paese e nel mondo. Le sorprendenti analogie tra i temi sollevati da Hu Jintao e in seguito ripresi e sviluppati da Xi Jinping e le dottrine sull'arte di governo avanzate due millenni e mezzo fa da Confucio e in seguito sviluppate da Mencio e da altri eruditi di area confuciana sono una prova ulteriore della forza di un pensiero che ha dominato un'estesa parte del pianeta per oltre due millenni e della sua attualità per la profondità sul piano etico e intellettuale delle sue dottrine e per il suo indubbio valore universale (Scarpari 2015).

Bibliografia

Andreini, Attilio (2004). «Scrivere, copiare, inventare: La trasmissione testuale nella Cina antica». *Annali di Ca' Foscari*, 43 (3), sr. or. 35, pp. 271-292.

Chen, Shaoming (2010). «On Pleasure: A Reflection on Happiness from the Confucian and Daoist Perspectives». *Frontiers in Philosophy in China*, 5 (2), pp. 179-195.

«Confucius Philosophy» (2014). «Confucius Philosophy Quoted by Foreign Dignitaries». *China Daily USA*, 28 September. Disponibile all'indirizzo `http://usa.chinadaily.com.cn/culture/2014-09/28/content_18674788.htm` (2015-04-25).

Daxue 大學 (La grande scienza) (1983). In: Zhu Xi 朱熹 (a cura di), *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注. Beijing: Zhonghua shuju, pp. 1-13.

Hu, Jintao 胡锦涛 (2011). «Speech at a Meeting Commemorating the 90th Anniversary of the Founding of the Communist Party of China». *Xinhua wang*, 1 July. Disponibile all'indirizzo http://news.xinhuanet.com/english2010/china/2011-07/01/c_13960505.htm (2015-04-25).

Laozi 老子 (Maestro Lao) (1963). *Laozi jiaoshi* 老子校釋. A cura di Zhu Qianshi 朱謙之. Beijing: Zhonghua shuju.

Lunyu 論語 (Dialoghi) (1991). *Lunyu yizhu* 論語譯注. A cura di Yang Bojun 楊伯峻. Beijing: Zhonghua shuju.

Mengzi 孟子 (Maestro Meng) (1991). *Mengzi yizhu* 孟子譯注. A cura di Yang Bojun 楊伯峻. Beijing: Zhonghua shuju.

Nylan, Michael; Huang, Harrison (2007). «Mencius on Pleasure». In: Chandles, Marthe; Littlejohn, Ronnie (eds.), *Polishing the Chinese Mirror: Essays in Honor of Henry Rosemont*. New York: Global Scholarly Publications, pp. 244-269.

Renmin pinglunbu 人民日报评论部 (2015). *Xi Jinping yong dian* 习近平用典 (La citazione letteraria [nei discorsi e negli scritti] di Xi Jinping). Beijing: Renmin ribao chubanshe.

Scarpari, Maurizio (2006). «Tra manoscritti e tradizione: La produzione del testo scritto nella Cina antica». In: Boccali, Giuliano; Scarpari, Maurizio (a cura di), *Scritture e codici nelle culture dell'Asia (Giappone, Cina, Tibet, India): Prospettive di studio*. Venezia: Cafoscarina, pp. 183-202.

Scarpari, Maurizio (2010). *Il confucianesimo: I fondamenti e i testi*. Torino: Einaudi.

Scarpari, Maurizio (2012). «La Regola d'oro e il *Mengzi*». In: Andreini, Attilio (a cura di), *Trasmetto, non creo: Percorsi di studio tra filologia e filosofia nelle opere cinesi classiche*. Venezia: Cafoscarina, pp. 13-44.

Scarpari, Maurizio (2013a). «Confucianesimo e potere nella Cina d'oggi». In: Cunegato, Carlo; D'Autilia, Yleina; Di Cintio, Michele (a cura di), *Significato e dignità dell'uomo nel confronto interculturale*. Roma, Armando Editore, pp. 46-64.

Scarpari, Maurizio (a cura di) (2013b). *Mencio e l'arte di governo*. Venezia: Marsilio.

Scarpari, Maurizio (2015). *Ritorno a Confucio: La Cina di oggi fra tradizione e mercato*. Bologna: il Mulino.

Stafutti, Stefania; Ajani, Gianmaria (2008). *Colpirne uno per educarne cento: Slogan e parole d'ordine per capire la Cina*. Torino: Einaudi.

Trentin, Giorgio (2011). *Dipingere draghi: Antologia di «chengyu»*. Roma: IsIAO.

Xin Jinping 习近平 (2013). «Xi Jinping: zai tong ge jie youxiu qingnian daibiao zuotan shi de jianghua» 新近评在同各界优秀青年代表座谈时的讲话 (Discorso di Xi Jinping in occasione dell'incontro con tutti gli eccellenti rappresentanti della gioventù). *Xinhua wang*, 4 maggio. Disponibile all'indi-

rizzo http://news.xinhuanet.com/politics/2013-05/04/c_115639203.htm (2015-04-25). Anche in Xi Jinping 2014b, pp. 53-60.

Xi Jinping 习近平 (2014a). «Zai jinian Kongzi danchen 2565 zhounian guoji xueshu yantaohui ji guoji ruxue lianhehui di wu jie huiyuan dahui kaimu huishang de jianghua» 在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会暨国际儒学联合会第五届会员大会开幕会上的讲话 (Discorso tenuto alla sessione di apertura del Convegno internazionale in commemorazione del 2565° anniversario della nascita di Confucio e del Quinto Congresso della Federazione internazionale per gli studi confuciani). *Renmin ribao*, 25 settembre. Disponibile all'indirizzo http://news.xinhuanet.com/politics/2014-09/24/c_1112612018.htm (2015-04-25).

Xi, Jinping 习近平 (2014b). *The Governance of China*. Beijing: Foreign Languages Press.

Xinshu 新書 (Nuovi scritti) (1998). *Xinyi Xinshu duben* 新譯新書讀本. A cura di Rao Dongyuan 饒東原. Taibei: Sanmin shuju.

Xunzi 荀子 (Maestro Xun) (1992). *Xunzi jijie* 荀子集解. A cura di Wang Xianqian 王先謙. Beijing: Zhoughua shuju.

Wenzi 文子 (Maestro Wen) (2009). *Wenzi shuyi* 文子疏義. A cura di Wang Liqi 王利器. Beijing: Zhonghua shuju.

Zhang Yuanqing 张远晴 (a cura di) (2014). «Xi Jinping yinyong de gudian mingju» 习近平引用的古典名句 (Frasi famose tratte dai classici citate da Xi Jinping). *Renmin ribao*, 8 maggio. Disponibile all'indirizzo http://paper.people.com.cn/rmrbhwb/html/2014-05/08/content_1424711.htm (2015-04-25).

Zhongyong 中庸 (La costante pratica del giusto mezzo) (1983). In: Zhu Xi 朱熹 (a cura di), *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注. Beijing: Zhonghua shuju, pp. 14-40.

Annali di Ca' Foscari. Serie orientale
Vol. 51 – Giugno 2015

ISSN 2385-3042

Construction and Deconstruction of a Myth
The Vision of Komachi from Traditional Noh to the Contribution of Mishima Yukio and Enchi Fumiko

Daniela Moro (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Abstract The figure of medieval Japanese poet Ono no Komachi has been one of the most controversial and inspiring of Japanese literary tradition and it is at the centre of a number of works and Noh plays. This essay analyzes how her image is interpreted in the modern Noh play by Mishima Yukio, and the novel *Komachi hensō* (transformations of Komachi) by Enchi Fumiko, while keeping the original Noh *Sotoba Komachi* (Komachi on the stupa) as reference. The two protagonists in Mishima's play – old Komachi and the poet – are generally interpreted and explained by Mishima himself as allegories of dry and cynical realism versus dreamlike romanticism and self-deception. Nevertheless, making reference to the theory of *lieux de mémoire* by Pierre Nora, it is showed that the tendency to self-deception occurs in both protagonists. The visions that emerge in the two modern works are similar: indeed, the figure of Komachi becomes a metaphor for the idea of the impossibility of fixing an identity in regard to the passage of time, and shows the deception at the base of the idea of an abiding self, which is in line with many contemporary theories of the construction of identity.

Summary 1. «Sotoba Komachi». – 2. Mishima's Modern Noh. – 3. Komachi Legend in Enchi's Work. – 4. Dangerous Alliances and *Komachi shiken*. – 5. Reiko as a Transformed Komachi. – 6. Reiko and Shigaraki's Gendered Perception of Age. – 7. Conclusions.

Keywords Construction of identity. Age perception. Memory.

1 «Sotoba Komachi»

In the afterword to his collection of modern Noh, published in 1956, Mishima Yukio (1925-1970) used the term «polemic» to define the medieval Noh play «Sotoba Komachi».[1] Presumably with this word «polemic» Mishima referred to the argumentative and slightly ironical tone of this play.

In this essay, I will analyze how in their different narratives, Mishima Yukio and Enchi Fumiko (1905-1986) preserve and develop the 'polemic', or in contemporary terms *deconstructive*, tone of the original Noh. I will con-

1 By «Sotoba Komachi» I mean the original play, written by Kan'ami in fourteenth century, while the modern Noh in this paper is *Sotoba Komachi* (Mishima 1956).

DOI 10.14277/2385-3042/23p

centrate above all on the aspect of memory and on its connection with the perception of identity, since it is deeply linked to the topic of self-delusion, a theme of all three works. I will start by comparing the two Noh plays, and then I will present Enchi's literary interpretation of the figure of Komachi through an analysis of the novel *Komachi hensō*, published in 1965.

The plot of the original Noh is as follows: on their way to the capital, a group of monks of Mount Kōya come across an old beggar woman sitting on a wooden grave marker (*sotoba*). They try to chase her away from the holy stupa, admonishing her with scriptures, but she reproaches them with even more learned quotations from scriptures and they are surprised. She reveals that she is Ono no Komachi, the once beautiful and famous poetess. Suddenly she is seized by the ghost of Fukakusa, the suitor who she had forced to visit her one hundred nights to gain her love. She reenacts his miserable visits and subsequent death in a dance. The ghost finally leaves her, and she becomes calm once more, reaching nirvana.

The deconstructive action in the original «Sotoba Komachi» is developed first of all through the *mondō*, the dialogical encounter between the main actor (*shite*) in the role of the beggar Komachi, and the counterpart (*waki*), who is one of the monks. Komachi upsets the monks who scorned her for sitting on a holy stupa, demonstrating by means of rhetoric that sitting on the stupa is not a bad action in Buddhist terms, because of the concept of non-dualism which is at the center of Mahayana thought. This *mondō* is interpreted as the triumph of Zen Buddhism over Esoteric Buddhism, which did not consider women able to enter nirvana, because of their karma. This non-duality of bad and good is based on the idea of *gyakuen*, which emphasizes the possibility of sinners to enter nirvana precisely thanks to their bad behavior. Although Zen Buddhism, too, had some restrictions towards women, it is generally considered more egalitarian, as explained by Noh scholar Wakita Haruko (Wakita 2005, pp. 213-214). After listening to Komachi's wise utterance, the monks bow to her, apparently indicating that they have been defeated by the old woman's knowledge. But despite the theoretical superiority Komachi demonstrates, she has not yet gained enlightenment. Wakita's explanation is that the monks' bow is not an expression of admiration, but an ironical act in order to make fun of her. And perhaps this is also the reason why she needs to pass through a higher step of consciousness before reaching enlightenment (Wakita 2005, pp. 212-213). The scholar adds the motivation that Kan'ami and Zeami, who respectively wrote and edited the text, were esteemed by society and could not express countervailing ideas clearly, such as allowing a woman to enter nirvana without the intervention of the monks (Wakita 2005, p. 219).

After the *mondō*, Komachi is possessed by the spirit of Fukakusa, her old lover. In her body, the spirit of Fukakusa manifests his longing, and reenacts the pain he suffered for her in life because of the promise she extracted from him to visit her for a hundred consecutive nights. Fukakusa

died of exhaustion on the very last night before obtaining Komachi's love. By reenacting the memory of these painful visits in front of the monks, Fukakusa's spirit is liberated from the frustration of unrequited love, and Komachi is freed from her sense of guilt. As mentioned before, in the original Noh, both Fukakusa's spirit and Komachi herself need the monks to rid themselves of their burden of attachment to the past. Compared to the strength of memory, Komachi's deep knowledge of Buddhist principles is of no use until she meets the monks.

2 Mishima's Modern Noh

In Mishima's rewriting of the play, the religious discussion that challenges the theoretical stereotypes of the monks is transformed into a dialogue between the beggar Komachi and a young and unskilled poet. The poet is infatuated with the heady atmosphere of the park where the play is set: couples embrace on benches, transported into another dimension by their romantic feelings. At the core of the dialogue between the poet and the beggar is the deconstruction by Komachi of his idealistic vision of life. She denies the value of intoxicating feelings like love, seen as an obstacle to understanding real life, and a delusion, which ultimately leads to symbolical death. On the contrary, Komachi's cynical vision exalts the boredom of real life, which apparently keeps her 'alive' (Mishima 1956, p. 91).

In *Notes on «Sotoba Komachi»*, Mishima (1952b, p. 742) explains his «trivial thoughts» – as he puts it – on the opposing artistic visions of Komachi and the poet. Mishima thinks that every artist should go beyond «adolescence» and kill it, in order to reach in him/herself the eternal youth of Komachi's vision. He enlarges on the explanation of his particular theory in another essay, *Notes on the performance of «Sotoba Komachi»* (1953, p. 742) by explaining that the woman embodies a «being which has surpassed life, or metaphysical being», while the poet, who has a «romantic aspiration to tragedy», incarnates a «sensual being», and therefore, I shall argue, is destined to artistic death.

The young poet whom Komachi meets when she is ninety-nine is initially disgusted by her wretched appearance, but later in the play there is a sort of reenactment of her memory, where the poet takes the part of Fukakusa. This scene is set in the middle of a ball in the Rokumeikan, the Deer-Cry Pavilion completed in 1883, but in reality everything is happening in the poet's mind. From that moment, in his sight, the Komachi in his arms is as fascinating as she was in her youth and he says she is «beautiful», although he knows the word will be fatal for him, as all men who said it before then died.

Apparently, the old woman's realistic stance is stronger than the thought of her romantic male counterpart, since just before dying, the poet realizes painfully that for the sake of a fleeting instant of exhilaration, he will

lose his life. Nevertheless, he decides to say that she is «beautiful» and consciously chooses death, just to live a full moment of intoxication. In my reading this is because this intoxication is what he has been looking for, it is in a way his *raison d'être* and he cannot hold back.

But the poet is not the only victim of self-deception. In the modern version, Komachi struggles to make the poet wake up from the illusion of his romantic vision of life, but her words are inconsistent with her own behavior. In my reading, the fact that the old Komachi re-enacts her personal memory with the poet, even if she knows that it will be fatal for him, is because the will to keep her own identity is stronger. Moreover, Komachi argues that there is no other meaning in life apart from living itself, therefore she seems to be free from any preconception or link to the past, but she cannot consider the discomfort of not recognizing herself as a beauty. It is evident that she is perfectly aware of her present physical aspect, since she invokes her wrinkles and her bad smell to make the poet desist from saying the fatal words. On the other hand, she arrives at the point of describing herself with the oxymoron «ugly beautiful woman» (*minikui bijin*), just because she does not want to find another identity for herself after losing her charm (Mishima 1956, p. 94). The poet, before entering the trance which will lead him to say that she is beautiful, takes for granted that the old Komachi is ugly because she is ninety-nine years old. Komachi replies to that provocation, and there follows a crucial dialogue:

> Old woman: «[…] Idiots like you think that no matter how beautiful, any woman after growing old becomes ugly. Ahaha! It's a big mistake! Beautiful women remain always beautiful! If you think I am ugly now, it is because I am just an ugly beautiful woman. I have always been told that I am good looking, it has been seventy-eight years already. I can't be bothered (*kotomendō*) thinking that I am not beautiful, or even thinking that I am something other than a beautiful woman».
>
> Young poet: (aside) «oh, no! It must be a big burden for women when once they were a beauty. (Speaking to the woman): I understand that. Even men, once they have been to war, speak all their lives of the memories of war. Of course, you must have been beautiful…».
>
> Old woman: (stamping her feet) «It's not that I "have been"! I still *am* beautiful!».
>
> Young poet: «Well, then tell me your past stories. Maybe eighty years ago or ninety (counting with his fingers). No, please tell me about eighty years ago». (Mishima 1956, p. 94, trans. by the author).

With these words the poet's journey into Komachi's past starts. In the same way that the poet is enticed into her past by the charm of intoxication, Komachi is driven by the will to keep her glorious memory alive, attitude which shows a mix of gender and age stereotypes together. The close

connection between women and beauty as identity is indeed the result of the common acceptance of the fact that woman is the passive object of the male gaze, and therefore her own identity is based on the male point of view, whose preference is for beautiful and young women. Moreover, the interconnection of gender and age here emerges, since aging for a woman means losing beauty, which is connected to losing desirability, therefore her womanliness. In a famous article Susan Sontag (1972, pp. 31-32) explains very clearly how the «double standard of aging» is what makes ageing for women much more painful than for men.

> A man, even an ugly man, can remain eligible well into old age. He is an acceptable mate for a young, attractive woman. Women, even good-looking women, become ineligible (except as partners of very old men) at a much younger age. Thus, for most women, aging means a humiliating process of gradual sexual disqualification. [...] What makes men desirable to women is by no means tied to youth. On the contrary, getting old tends (for several decades) to operate in men's favor, since their value as lovers and husbands is set more by what they do than how they look.

Komachi, by losing her identity as 'beauty', loses at the same time her identity as Woman, or object of desire, and she cannot cope with such a great change. Her self-deceptive attitude recalls the need of modern man to create the *lieux de mémoire* theorized by Pierre Nora, which is provoked by the «will to remember». Nora (1989, pp. 11-12) explains:

> The moment of *lieux de mémoire* occurs at the same time that an immense and intimate fund of memory disappears, surviving only as a reconstituted object beneath the gaze of critical history. [...] These *lieux de mémoire* are fundamentally remains, the ultimate embodiments of a memorial consciousness that has barely survived in a historical age that calls out for memory because it has abandoned it. They make their appearance by virtue of the deritualization of our world – producing, manifesting, establishing, constructing, decreeing, and maintaining by artifice and by will a society deeply absorbed in its own transformation and renewal, one that inherently values the new over the ancient, the young over the old, the future over the past. Museums, archives, cemeteries, festivals, anniversaries, treaties, depositions, monuments, sanctuaries, fraternal orders – these are the boundary stones of another age, illusions of eternity.

As a reconstituted object, the *lieux de mémoire* have the feature of being adaptable, depending on the necessity of memory itself. Nora (1989, p. 12) explains: «*lieux de mémoire* only exist because of their capacity for metamorphosis, an endless recycling of their meaning and an unpredictable proliferation of their ramifications».

The comparison by the poet in *Sotoba Komachi* of Komachi's memory with the stories tirelessly told by men who have survived war is meaningful, because it clarifies the fact that it is a memory based on a historically finished situation, but that it still has a strong personal impact on the construction of subjectivity. Nora (1989, p. 15) explains that: «The transformation of memory implies a decisive shift from the historical to the psychological, from the social to the individual, from the objective message to its subjective reception, from repetition to rememoration».

Similarly, Komachi adapts her own *lieu de mémoire*, not by simply saying that she is a beauty, but an *ugly* beauty, creating an illusion of reality through this oxymoron. But ultimately, this ironically only confirms the need of every human being for a fixed core identity. I would argue that what the old woman apparently despises and denies throughout the whole play – the necessity for delusion – is finally seen as a general tendency of humans.

Since as Hewitt (1989, p. 153) argues, the feeling of continuity is fundamental for identity, the concept of «successful ageing», born in the 1980s among the so called «new gerontologists» as a method to subvert stereotypes of age as decline and weakness, is based on the idea of considering as positive whatever allows the person not to change their activities and lifestyle despite ageing. For example, maintaining an active social life or keeping fit are the central tenets of this concept. In the end, even if she is not good-looking or sociable or fit, Komachi in Mishima's work shows a similar attitude to that of the «successful ageing» movement in the fact that with her own definition of «ugly beauty», she tries to find a way, even if illusory, not to change identity with age, to prove to herself that «beautiful women remain always beautiful» (Mishima 1956, p. 94).

Critical gerontology and the latest theories of ageing argue that, on the contrary, to «successful ageing» principles, the idea of positivity is not useful to overcome stereotypes linked to age. Trying to hide or minimize the changes which are an inevitable part of ageing, does not help to face it positively. Linn Sandberg (2011, p. 51), a scholar specialising in age and gender relations, explains that what critical gerontology seeks is rather the «conceptualization and acceptance of old age in all its diversity, from active to sedentary, from sexually vibrant to sexually indifferent».

The subtle irony which pervades the whole narrative of *Sotoba Komachi* preserves the tone that emerges from the *mondō* in the original play and effectively conveys the inconsistency of human behavior at the base of Mishima's play.

In the possession scene of the original play, for both Fukakusa and Komachi memory becomes a means of salvation from delusion through Buddhist faith. By contrast, in the modern play, for both characters memory becomes a source of self-delusion, the only way to find the strength to continue with a boring life.

Another important aspect to consider while speaking of memory is time. Noh, being distant from the Aristotelian dramatic unities, uses memory to explain past events, in the same way as novels use flashback. Kunio Konparu calls this technique «reversed time» (1983, p. 61) and Mishima Yukio (1957a, p. 460) himself writes that the «drama» (*gekitekina mono*) in Noh finishes before Noh starts. This is exactly what happens in *Sotoba Komachi*, where in the possession scene the memory of Fukakusa is acted out in Komachi's body. Konparu (1983, p. 61) declares that this phenomenal Noh is the reenactment of an experience from the past in the form of reversal of self and other. He argues (1980, pp. 87-88) that in general possession scenes in Noh provoke a phenomenon of «split time» when two characters live in two different dramatic times (past and present), even if they are speaking from the same mouth.

As for the original «Sotoba Komachi» play, I would suggest that the dramatic time of the possession scene is blurred rather than split. Together with the memory which becomes one, mingling the painful past of Fukakusa, and the miserable present of Komachi – as Peter Thornton (2003, p. 224) explains – the binary division of female-male gender and of subject-object mingles in one.

At the same time, in the reenactment of the hundred nights, we have not only «condensed time» during the act of recollection shared by both characters and provoked by possession, but also «shift of space» (in the eternal wandering to Komachi's house) accompanying Fukakusa-Komachi's inner space perception.

In Mishima's modern *Sotoba Komachi* too, even if *in lieu* of possession the reversion of time is due to the capacity for self-illusion of the male protagonist, the perception of memory is fundamental in order to develop the story and create the character of Komachi. The first part of the play, when Komachi is still seen by the poet as an old beggar, is set in the space and time of reality – the park – and is shared by the two characters. The second part starts when Komachi begins narrating her past to the poet and they pretend to be dancing at a ball in the Rokumeikan. While Komachi can remember her own personal facts without blurring the glorious past and the miserable present, the poet confuses her narration of the past with the present. Here the time and space perceptions of the two characters are divided; seen from the poet's point of view, the second part is set in the space and time of Komachi's memory – the Rokumeikan – while Komachi's point of view is still focused on time and space of the present. Following the instructions in the libretto by Mishima, the ball at the Rokumeikan is materially set in the same scenario as the park, with the exception of the backcloth, and the appearance of the beggar remains the same, also when she is in the arms of the poet (Mishima 1953, p. 742). In this way, the audience can see both the internal times and spaces of the two characters represented on the stage, and the gap between the two perceptions becomes evident. The

young man is 'intoxicated' and romantic, whereas the old woman appears lucid and cynical. The reenactment of the past is not only a means to operate a flashback, but it is above all a way to emphasize the contrast in perceptions of reality between the characters, as they differ in gender and age.

3 Komachi Legend in Enchi's Work

In Enchi Fumiko's novel *Komachi hensō*, published in 1965 in the magazine *Gunzō* (1965a, 1965b), the protagonist is not the historical Komachi, but a beautiful, mature actress, Reiko, who is often compared to Komachi in the narration. She is selected to perform Komachi's role in a modern play written by her old admirer and playwright Shigaraki. He had always been in love with Reiko, but since she refused him in their youth, he moved far away and ended up marrying a woman he didn't love. For all those years, he thought of Reiko and built around her an idealized image, which gave him the strength to live a life he didn't like. When he is asked in old age to write a play for Reiko, he is afraid that by meeting her that image of an «artisticized Reiko» (*geijutsuka sareta Reiko*) (Enchi 1965a, p. 67) will be shattered. When they meet, his idea of a 'sterile' and sexless Reiko is dismantled in Shigaraki's mind, because Reiko has a young lover, Natsuhiko, who is Shigaraki's disciple. The story ends with Reiko stoically performing the Komachi role Shigaraki has written for her, while knowing that the late-stage uterine cancer she has will kill her just after the performance. The narrative perspective shifts between Reiko, Natsuhiko, and Shigaraki, so that the reader comes to understand the mind of each protagonist and to compare the different versions of the facts.

In *Komachi hensō*, there is an essay intertwined in the narration about the figure of Komachi, entitled *Komachi shiken* (a personal vision of Komachi). At the end of *Komachi hensō* Enchi writes that for the image of Komachi, she borrowed many ideas from an existing book by Maeda Yoshiko entitled *Ono no Komachi* (Maeda 1943). In fact, comparing the essay and the work by Maeda, one can notice many common points. In this essay and also in another almost identical article (Enchi 1977, pp. 113-134) which she published as a critical work ten years later, Enchi provides evidence of the process of construction in Komachi's image.

As Noguchi Hiroko (2000, pp. 120-133) observes, the stress on the fact that the canon is male-centered and that the stereotype around Komachi has been created from a gender-based point of view, is specific to Enchi's theory, even if the main points are taken from Maeda's study. By comparing the core of the essay *Nonomiya ki* (chronicles of Nonomiya) at the center of the famous work *Onnamen* (masks) (1958), and the core of *Komachi shiken*, it is easy to find similarities, which are indeed at the base of the personal theory added to Maeda's. The device, used in both *Onnamen* and

Komachi hensō, of intertwining in her fiction an essay with her own ideas, is a skillful way by which Enchi revisits characters of the past and gives them a new reading in the light of modern sociological and psychological issues. Suganami Toshiko (1998, pp. 159-160) is the first to compare the two essays, and demonstrates that in both *Onnamen* and *Komachi hensō* the basic idea around the 'dangerous woman' myth is the same.

Here I borrow the expression 'dangerous woman' from Nina Cornyetz, who wrote extensively about the modern and contemporary transformation of the femme fatale-like archetype of Japanese tradition born out of men's fear of the independence and power of self-expression of women. In this inspiring book (Cornyetz 1999) she dedicates a chapter to Enchi Fumiko's works, especially focusing on the concept of female karma originating in medieval Buddhism and skillfully re-elaborated in *Onnamen*.

Komachi shiken is based on the analysis of various texts written by Ono no Komachi herself, or centered on her figure, such as the Noh play «Sotoba Komachi». It demonstrates that even if all the stereotypes of Komachi's character are negative, they are all different and sometimes contrasting, depending on which text is analyzed. They were created by men out of both fear of and longing for women who choose a role different from the one they are supposed to, such as to marry or to have children.

Here the link between the archetype of Komachi, created by the canon throughout the centuries, and the character of Reiko becomes clear. Reiko, too, chose a life without a partner, renouncing for the sake of her career the man she loved, who ultimately married another actress who left the stage for him. The fact that Reiko, often compared to 'sterile' Komachi in the narration, renounces her private life because of the obligations that marriage implies – and still implies in Japan – for a woman, adds a modern touch to the analysis of the myth of the 'dangerous woman'.

As further proof of her theory of the creation of the Komachi myth, at the end of the essay, the author describes the impressions she had visiting two main temples (Zuishin-in and Komachidera) supposedly connected to Komachi's life. The author argues that they are unlikely to have really been involved in Komachi's life, and implies that the monuments dedicated to her were built in later years (Enchi 1965a, pp. 48-49). At those sites, the inconsistency of the various images of Komachi comes to the fore and underlines the «capacity of metamorphosis» of the memory around her character, which Pierre Nora identified as prerogative of every *lieu de mémoire*.

It is precisely the fact that no certain history is at the base of the image of Komachi, but only her poems, that the legends around her have developed. At the beginning of his article Nora tries to explain the difference between history and memory that characterizes modern times:

> Memory and history, far from being synonymous, appear now to be in fundamental opposition. Memory is life, born by living societies founded

in its name. It remains in permanent evolution, open to the dialectic of remembering and forgetting, unconscious of its successive deformations, vulnerable to manipulation and appropriation, susceptible to being long dormant and periodically revived. History, on the other hand, is the reconstruction, always problematic and incomplete, of what is no longer. (Nora 1989, p. 8)

Even if later in the article Nora himself calls into doubt the existence of a pure history, and underlines the difficulty of separating history from memory, the temples visited by the narrator are clearly distinct from what Nora defines *milieux de mémoire*, or archaeological locations, real environments of memory which are significant without being preserved on the basis of a «will to remember» (Nora 1989, pp. 19-21). They are, on the contrary, places which preserve the myth of Komachi born out of the lack of actual historical places linked to her character.

4 Dangerous Alliances and *Komachi shiken*

The author of *Komachi shiken*, the essay central to *Komachi hensō*, is not explicitly revealed throughout the work. We only know that the author's pen name is Morinari Atsuko, and that it was published in the magazine *Ōchō*. The mystery around the identity of the author opens many possible interpretations, since the meaning of the article itself inside the work changes completely, depending on who supposedly wrote the article.

What we know from the text is the declaration (Enchi 1965a, p. 83) of Shigaraki that it is a «collaboration between my wife and myself» (*boku to tsuma no gassaku*). And in another moment, Shigaraki says that he «added the last part» (Enchi 1965a, p. 83). But in the first version of the novel, published in the magazine *Gunzō*, while this sentence appears (Enchi 1965, p. 90), the previous one on the collaboration does not. This is a clear sign that the idea of a collaboration was not present in Enchi's original conception of the novel, therefore the interpretation that in reality the essay was written by the wife of Shigaraki and he just added the last sentence, is plausible. Moreover, the very last sentence is not in line with the apologetic tone of the rest of the essay, and sounds very much like a forced justification by a man for the critical tone of the essay. It is very possible that Shigaraki, before publishing it, decided to add a sentence in order not to admit his own errors to the public. The sentence is: «In the end if you wonder why as a woman, I have this kind of attachment to the figure of Komachi, the answer is that it seems that I have the same blood of Komachi in my veins, having inside of me the same sterility» (Enchi 1965a, p. 49).

Despite the belief of many critics such as Noguchi Hiroko (2000, 2003) that the essay is mostly or entirely written by Shigaraki, in my understand-

ing this essay is entirely written by Shigaraki's wife as a way to explain to herself and others how much male fantasies and the tendency to idealization can be hurtful to women. This interpretation affords us deeper insight into this gendered vision, through the correspondence to the theory emerging from *Onnamen*, as mentioned above.

At the heart of the novel *Onnamen*, which is generally regarded as one of Enchi's most representative works, there is the essay *Chronicles of Nonomiya* that analyses the phenomenon of spirit possession in *Genji Monogatari* (The Tale of Genji, eleventh century), which depicts life at court through the amorous adventures of the womanizer protagonist Genji (Tyler 2002).

The essay in *Onnamen* stresses male responsibility for the vengeance of Lady Rokujō's «living spirit» (*ikiryō*) towards Aoi, wife of Genji.[2] Despite the male-centered canonical interpretation of female jealousy and *karma*, Aoi's possession is seen as a possible effect of a reaction resulting from the victim's own conscience, due to her suppression in an androcentric society (Enchi 1983, pp. 56-57). This is depicted indeed as the consequence of female karma, but in *Onnamen* it functions as a sort of alliance between women: «an obsession that becomes an endless river of blood, flowing on from generation to generation», ultimately confirming the stereotype of the «dangerous woman», but giving it a sense of rebellion towards male subjugation (Enchi 1983, p. 127).

As mentioned above, some critics as Noguchi (2000, 2003) have not interpreted the sentence of Shigaraki – that *Komachi shiken* is a creation of himself and his wife together – as truthful, but as an excuse for Shigaraki to write the essay. Without taking into consideration the above intertextual context, the wife of Shigaraki, a woman whose husband was never in love with her because of his love for Reiko, was indeed supposed to have been jealous of her counterpart and therefore not supportive of her image. As Natsuhiko, Shigaraki's disciple and Reiko's young lover, notices, the wife of Shigaraki, who is married and has children, is not the embodiment of «sterility» and therefore should not have been writing an apology for Komachi, who is the archetype of the independent and «dangerous woman» (Enchi 1965a, p. 83).

In my view, the attitude of Shigaraki's wife, in writing an essay in defense of Komachi and indirectly of Rieko herself, is consistent with concept of female alliance outlined above. Even though Shigaraki's wife is the victim of his negligence, at the same time she recognizes that it is not Reiko's fault that Shigaraki does not love her. She goes a step further, and by analyzing the canonization of the Komachi archetype, she shows the process of

2 In the Heian period (794-1185) it was especially believed that a spirit of a living person (*ikiryō*) would unconsciously leave his/her body driven by will of self-expression or repressed anger and possess the rival's body. See Bargen 1997.

the idealization by men of women in the time, and therefore she also finds indirectly an explanation of the problems of her husband's married life, which is the idealization of Reiko.

Shigaraki, by reading his wife's theories on the figure of Komachi, understands and becomes conscious of his own process of idealization. On the basis of this new awareness, he intentionally writes the play *Komachi hensō*, which ultimately creates an even worse image of Komachi than the canonical one: in his hands, she becomes a woman who cannot achieve salvation.

5 Reiko as a Transformed Komachi

When meeting Reiko after many years and therefore breaking his ideal of a 'sterile' and sexless woman, Shigaraki is obliged to create another ideal in himself in order to write the play. Before meeting with Reiko in old age, Shigaraki had consciously idealized her image for dozens of years in order to survive the severe environment of Hokkaidō and life with a woman he didn't love, his wife. As rightly supposed by Natsuhiko, that image was based on the fact that Reiko had undergone an operation for uterine cancer and therefore was easily idealized «because she is not a woman» (Enchi 1965a, p. 67). In Shigaraki's words, that image of Reiko was an «illusion that I have created myself» (Enchi 1965a, p. 66).

After that encounter which «cancelled the artisticized Reiko», during which Shigaraki is forced to see the real Reiko, who is moreover sexually active with Natsuhiko, he looks for the sexual aspect of femininity which he had avoided in all those years of idealization. Shigaraki goes to watch some striptease performances as well as natural phenomena like waterfalls, which he considers the highest expression of femininity, as a symbol of eternal motherhood and female sexuality at the same time. The play which Shigaraki writes on the base of this new image of Komachi-Reiko is entitled *Komachi hensō* (transformations of Komachi) and gives the title to Enchi's work.

In the end Shigaraki dies before seeing his play performed, but he leaves this world satisfied, having consciously deceived himself with a newly constructed image of Reiko in his mind, and acting like the male critics, who in past centuries shaped Komachi's figure to suit their own purposes. This awareness he has of his tendency to idealize Reiko, probably gained through the essay written by his unhappy wife, does not prevent him from continuing to idealize Reiko. On the contrary, by doing this consciously, he admits his frailty and the fact that without an ideal female image he cannot live.

This new image he creates is completely different from the one he had before, which gave him the strength to live his life until he met her again.

While the previous image was of a sexless woman, this time he takes inspiration from the relationship Reiko has with Natsuhiko, and in voyeur style, while imagining their intercourse, he creates a new sexually active image of Reiko. And yet, while taking inspiration from reality, this is again a *lieu de mémoire*, a memory which changes according to what we want to remember, embodied in the figure of Komachi in the play *Komachi hensō* he writes before dying. Shigaraki explains that this time he wants to depict «the karma of a woman who cannot achieve salvation» (Enchi 1965a, p. 72). It is even more derogatory than the vision of Komachi coming out of *Sotoba Komachi*, for example, since the possibility of salvation is denied her even after the encounter with the monks.

Natsuhiko explains that he had felt the gaze of the «eyes full of eye discharge» of Shigaraki while being with Reiko (Enchi 1965a, p. 73). The gaze here assumes the features of a metaphoric control of man over woman in an effort of idealization. If in the famous theory of Laura Mulvey (1975), the gaze is the embodiment of male subjugation of women, here it is more the attempt to compensate for an unrequited love. It is more the sign of the frailty of man, instead of the force. Shigaraki is not trying to conquer Reiko's heart, he is simply resigned to her refusal in reality, therefore he lives in the illusion of having her heart, and to support this illusion he imposes his 'stalking' gaze on her and eventually on Natsuhiko.

6 Reiko and Shigaraki's Gendered Perception of Age

Reiko is perfectly conscious of the limits that patriarchal society and sickness impose on her, and despite – and thanks to them – she succeeds in going on with her life productively until the end, even at the cost of renouncing her private happiness. Shigaraki, however, instead of acknowledging reality, creates for himself a dream-like world with Reiko's idealized image at its center.

Reiko and Shigaraki's artistic and life visions differ as do the ways they deal with memory, which affect their perception of age. This is made clear by the fact that Shigaraki, who interiorizes a kind of positive ageism, not only accepts the tendency of old age to blur «the things one experiences in life and the things one's mind makes up» (Enchi 1965a, p. 80), but even encourages it, trying to recall sexual intercourse between him and Reiko which never happened.

The ageism exploited and self-inflicted by the male protagonist is in contrast to the woman's attitude: she fights against age and weak health in order to perform until the end. Nevertheless, if the self-illusion of Shigaraki recalls the quest for 'intoxication' of the poet in Mishima's *Sotoba Komachi*, the attitude of Reiko, who is taking refuge in her art from the pain of real life, is also similar to the apparent lucidity of old Komachi, hiding a strong desire to protect her identity as a «bijin».

After having an affair in old age with Natsuhiko – the son of her former lover – Reiko comes to understand the illusionary nature of all the emotions she felt on the stage while she was in that relationship. However, she overcomes this feeling when she breaks up with Natsuhiko and just before her performance of the play written by Shigaraki, she reverts to the refuge of her art, declaring:

> I have things left to do much more important than affairs between men and women. After starting the relationship with him, I felt myself to be inferior, a feeling that I had never had before, and my heart was tainted by this [...] During those one or two months, on the stage I was like a skeleton dancing in a cemetery [...] but finally this week I have reached a point of resolution. (Enchi 1965a, p. 111)

In Reiko's mind, this image of the skeleton is a metaphor for illusion, but she deceives herself so well that she attributes the illusion of the stage to her love affair, not to the fictional nature of theatre itself. Reiko takes the cynicism of the Komachi of Mishima's play to its extreme: renouncing life for Reiko means believing that the reality on the stage is more real than life off the stage.

It goes without saying that the discomfort felt by Reiko is partly due to the mingling of sexism and ageism which are often at the base of the socially constructed stereotypes towards the kind of love relationship she has enjoyed. A couple consisting of an older man and a younger woman is more acceptable in terms of heteronormative thought, because it is believed that men are sexually active until later age, thanks to their reproductive capacity. When the woman is older than the man and therefore not capable of reproduction, the love relationship is stigmatized. Nevertheless, the sense of inferiority Reiko felt in having an affair with a much younger man was caused by Reiko herself. Before starting the relationship with Natsuhiko, Reiko asks him: «Can you please make me feel like a woman again? I want to meet one more time the part of your father you have in yourself». And later on, when Natsuhiko hugs her, she asks: «Does it feel creepy?» (Enchi 1965a, p. 60).

It is evident from these words that she herself is not sure of her sex appeal, and that she doesn't consider the possibility that Natsuhiko could be attracted by her despite the difference in their ages. Moreover, the idea that sex with a young man can make her 'feel like a woman again' perfectly matches the conventional ageist and sexist view of old women as sexually unattractive, and recalls the concept of sexual activity as part of the 'successful ageing' agenda. Because of the interiorization of ageism, her feelings towards Natsuhiko remain ambivalent from the beginning of the relationship. Reiko, before ending the relationship, thinks:

> «For what reason am I performing on a stage, casting myself in the forms of an art which idealizes real feelings, moving, shouting, crying? Why

> should I give myself to a much younger man whom I don't love, why should I have to wait for him until I dry up, hating him all the while?» Reiko, who was asking herself these kinds of questions without answer, was naturally losing the expressivity of her performance. (Enchi 1965a, p. 93)

On the other hand, Natsuhiko seems perfectly willing to have this relationship with her, and despite his young age he thinks that «trees are beautiful, and humans could become beautiful as trees when they age» (Enchi 1965a, p. 73). After Reiko refuses to continue the relationship with him, Natsuhiko ponders the relation that has just ended. The attraction he felt for Reiko, defined with expressions which indicate a strong amorous passion such as «mad» (*suikyō*), becomes clear (Enchi 1965a, p. 100). Natsuhiko even thinks that «he probably would never taste again in life a density of feeling like the one felt in the relation with Reiko, and he wanted to immerse himself avidly in the eerie delicious taste of the climax of obsolescence» (Enchi 1965a, p. 102).

If Reiko could have fought the interiorization of ageism which ultimately led to their separation, probably she would have died happily, surrounded by Natsuhiko's warmth. But she chose to deny love, which was making her face the reality of age and bodily frailty, in order to continue until the end to create for herself an unchanging image of success and beauty as an actress on the illusionary space of the stage. Ultimately, then, Reiko is not very different from Shigaraki, consciously blurring reality and fantasy, nor from the 'intoxicated' poet, nor from the 'ugly beautiful woman' Komachi. All of them, depending on their gender and age, attempt in different ways to avoid seeing reality.

7 Conclusions

In *Komachi hensō*, the concept of self-delusion inherent in every human being, which is connected to memory in both Mishima and Enchi's works, is pursued deeply and made more concrete. It is shown how not only personal, but also collective memory, such as is embodied in the canon, can often be substituted for reality, especially when reality is unknown, as with the figure of Ono no Komachi.

I chose to tackle two different works, the modern Noh play *Sotoba Komachi* by Mishima and the novel by Enchi *Komachi hensō* because, despite the clear differences between narration in drama and in fiction, I find these two modern works similar in their depiction of the human tendency to self-deception, traceable to the delusion of worldly passions in the Buddhist tones of the original play. The Buddhist idea of attachment in «Sotoba Komachi», which is overcome by the blurring of Komachi and Fukakusa's identity and the trip into memory during the possession scene, in the modern Noh by

Mishima becomes attachment to identity for Komachi and self-deception in the poet which, on the contrary, memory enhances. In Enchi's re-elaboration, the same attachment to identity and self-delusion is shown through the creation of a *lieu de mèmoire* around the image of Ono no Komachi.

Fluidity of identity is at the centre of Noh, thanks to the Zen principles at the base of the art. Lamarque (1989, pp. 165-166), introducing the «dissolution of personality» in Noh argues: «there is a widely held view in Buddhism, the *Anatta* doctrine, which rejects any enduring 'self' over and above the flow of consciousness; and, more radically, a view in Zen Buddhism which seems even to reject the condition of coherence». In the re-elaborations of the original play, the dissolution of personality does not occur, but by revealing the necessity for human beings to recognize identity, the ultimate effect is to deconstruct the concept of identity itself.

Bibliography

Bargen, Doris G. (1997). *A Woman's Weapon: Spirit Possession in the Tale of Genji*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Cornyetz, Nina (1999). *Dangerous Women, Deadly Words: Phallic Fantasy and Modernity in Three Japanese Writers*. Stanford: Stanford University Press.

Enchi Fumiko [1965a] (1977-1978). «Komachi hensō». In: *Enchi Fumiko zenshū* (Enchi Fumiko collection), vol. 13. Tōkyō: Shinchōsha, pp. 7-114.

Enchi Fumiko (1965b). «Komachi hensō». *Gunzō*, January, pp. 6-112.

Enchi Fumiko (1977). «Komachi no shussei». In: *Karei naru Kyūtei saijo: Jinbutsu Nihon no josei shi*, vol. 1. Tōkyō: Shūeisha, pp. 113-134.

Enchi Fumiko (1983). *Masks*. Trans. by Juliet Winters Carpenter. New York: Knopf. Transl. of: *Onnamen*, 1958.

Hewitt, John P. (1989). *Dilemmas of the American Self*. Philadelphia: Temple University Press.

King, Neal; Clasanti, Toni (2006). «Empowering the Old: Critical Gerontology and Anti-Aging in a Global Context». In: Baars, Jan; Dannefer, Dale; Phillipson, Chris; Walker, Alan (eds.), *Aging, Globalization and Inequality: The New Critical Gerontology*. New York: Baywood Publishing, pp. 139-157.

Konparu, Kunio (1983). *The Noh Theatre: Principles and Perspectives*. New York: Weatherhill; Tōkyō; Kyōto: Tankōsha.

Lamarque, Peter (1989). «Expression and the Mask: The Dissolution of Personality in Noh». *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 47 (2), Spring, pp. 157-168.

Maeda Yoshiko (1943). *Ono no Komachi*. Tōkyō: Sanseidō.

Mishima Yukio [1956] (2002). *Kindai nōgakushū*. Tōkyō: Shinchōsha.

Mishima Yukio [1957a] (1973-1976). «*Chiekoshō* ni kitai suru». In: *Mishima*

Yukio zenshū (Mishima Yukio collection), vol. 27. Tōkyō: Shinchōsha, pp. 460-461.
Mishima Yukio [1953] (1989). «Sotoba Komachi enshutsu oboegaki». In: *Mishima Yukio hyōron zenshū* (Mishima Yukio essays collection), vol. 3. Tōkyō: Shinchōsha, pp. 742-743.
Mishima Yukio [1952b] (1989). «Sotoba Komachi oboegaki». In: *Mishima Yukio hyōron zenshū* (Mishima Yukio essays collection), vol. 3. Tōkyō: Shinchōsha, pp. 741-742.
Mulvey, Laura (1975). «Visual Pleasure and Narrative Cinema». *Screen*, 16 (3), Fall, pp. 6-18.
Noguchi Hiroko (2000). «Enchi Fumiko *Komachi hensō* no sōchi». *Nihon bungeigaku*, 36, March, pp. 120-133.
Noguchi Hiroko (2003). *Enchi Fumiko no kiseki*. Ōsaka: Izumi Shoin.
Nora, Pierre (1989). «Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*». *Representations*, 26, Spring, *Memory and Counter-Memory*, pp. 7-24.
Sandberg, Linn (2011). *Getting Intimate: A Feminist Analysis of Old Age, Masculinity and Sexuality* [PhD diss.]. Linköping: Linköping University.
Sontag, Susan (1972). «The Double Standard of Aging». *Saturday Review*, 55, pp. 29-38.
Sunami Toshiko (1998). *Enchi Fumiko Ron*. Tōkyō: Oufū.
Thornton, Peter (2003). «Monomane, Yūgen, and Gender in Izutsu and Sotoba Komachi». *Asian Theatre Journal*, 20 (2), Autumn, pp. 218-225.
Tyler, Royall (ed.) (2002). *Murasaki Shikibu: The Tale of Genji*. New York: Penguin Classics.
Wakita Haruko (2005). *Nōgaku no naka no onnatachi: Onnamai no fūshi*. Tōkyō: Iwanami Shoten.

Note

Annali di Ca’ Foscari. Serie orientale
Vol. 51 – Giugno 2015
ISSN 2385-3042

Un uomo e una donna in Persia in automobile (1905)

Gianroberto Scarcia (Università Ca’ Foscari Venezia, Italia)

Abstract This short paper offers a comparison of two accounts of the same trip done by a group of Europeans who travelled to Persia at the beginning of the twentieth century, one of the first trips ever done by car. These accounts were written by a well-known journalist and an even more famous French writer of the Belle Époque. While the latter’s account is centered upon her aesthetic feelings with no chronicle whatsoever, the former’s account is a mere chronicle of events.

Keywords Travel literature. Persia. Claude Anet. Marthe Lucile.

Non mi risulta accadere tanto spesso che di un medesimo viaggio si abbia una relazione doppia, più o meno parallela, dovuta a una penna maschile e a una penna femminile. Ma è il caso del viaggio in automobile in Persia – meglio, verso e fino alla Persia – compiuto poco più di cento anni fa da un indomito drappello partito all’uopo da Parigi.

L’avventuroso viaggio è del 1905, e già nel 1906 compare *Les Roses d’Isphahan: La Perse en automobile à travers la Russie et le Caucase, par Claude Anet*, scrittore ma soprattutto giornalista, adorno anche di pregevoli fotografie. E il libro è dedicato «à la princesse George Valentin Bibesco et à Madame Michel Charles Phérekyde». La prima delle due signore, scrittrice ben più di Anet nota e celebrata, doveva far seguire le sue impressioni circa gli stessi eventi non molto tempo dopo, nel 1908, con *Les huits paradis*.

Si trattava di una gentildonna romena di nascita e di matrimonio. Marthe Lucile, nata Lahovary di padre e Mavrocordato di madre, con antenati fanarioti da ambo i lati (i Lahovary erano stati funzionari ottomani in Caramania), apparteneva in realtà al più raffinato cosmopolitismo parigino, ancorata, secondo il suo stesso dire, a quell’Ilôt Saint-Louis, con vista su Senna e Notre Dame che, barca fatta pietra come l’Isola Tiberina, avrebbe avuto anche per lei il significato di punto definitivo dell’approdo, così di elezione come di predestinazione.

Già buona amica, all’epoca, di Marcel Proust, la bellissima Marthe non era ancora stata ritratta da Boldini. Ritratta due volte, ché, la prima, il ferrarese non aveva saputo rinunciare nemmeno in quel caso a certe sue diagonali di maligno violetto, e alla ricorrente tentazione, un po’ socialmente rancorosa e un po’ perversa, di ignorare il confine canonico che c’è tra

DOI 10.14277/2385-3042/24p

le donne di mondo e le mondane, oscillando un po' troppo fra pariginismo squisito e pariginismo kitsch. Con orrore, soprattutto, del grintoso suocero Georges. Per cui la signora in questione avrebbe poi ottenuto un nuovo ritratto, un busto semplice, senza fronzoli né orpelli né temerarie scollature.

La principessa Bibesco è infatti la quintessenza dell'eleganza soave del momento e del luogo. Nel quale contesto, tra l'altro, non si dà nessuna frontiera invalicabile tra Ville Lumière e Oriente: l'ornato floreale è già, di per sé, intessuto di rose orientali, anche quando non si sia ancora tradotto in penne di pavone e in piume di struzzo. E la rosa, come ben si sa, vuole dire – deve dire – anzitutto Persia. Rose d'Isfahan, dunque, sulla copertina di Anet e, per la bella e coltissima dama, rose inserite nel contenitore di quel giardino che, da tempi immemorabili, la Persia ha insegnato potersi dire – doversi dire – *Paradiso*. A significare, per maggiore precisione, luogo di *naturali* delizie *culturalmente* cinto da mura che lo separano e difendono dal *naturale* deserto in cui si trova naturalmente e culturalmente inserito: una cultura, insomma, che è *ipernaturale*.

Solo la rosa, peraltro, regna sovrana in ambedue i libri, e di mera apparenza è l'altra similitudine, la strutturazione a mo' di note di viaggio, con capitoli e paragrafi segnati da date precise. Tutte estive, queste, da un undici aprile in Parigi di Claude e un otto maggio di Marthe (ma già dal Caspio), fino a un undici giugno del primo, già a Erevan, e, disarmonicamente, a un venti giugno della seconda, ancora dal Caspio.

Poi basta, però. Anet rievoca soprattutto il viaggio, ed è prodigo anche di avvertimenti a futuri turisti con la stessa sua vocazione, cui è dedicata una speciale *Appendice Pratica*. La principessa si sofferma *esclusivamente* sulle varie tappe raggiunte nel corso del viaggio, sugli ozi divini ben meritati nelle città ostinatamente inseguite e conquistate con indomita inesausta perseveranza. Questa traspare, ma solo da Anet ne sappiamo il come, il quando e il prezzo. Non per nulla, nel mondo dell'Islam, il viaggio funzionava e funziona come scusante irrefutabile per la sospensione di ogni ortoprassi. Pure, paradossalmente, la revisione tecnica, occidentalizzante, del modo di viaggiare ha fatto sì risparmiare tempo, ma ha anche aggiunto scomodità e pene nuove al placido ondeggiare a barcarola delle carovane antiche. Un esempio preciso: Tehran-Qom, centoquaranta chilometri, o meglio ventidue parasanghe, con caravanserraglio a ogni *rebât*, sei parasanghe di tranquilla marcia giornaliera. Una settimana scarsa. I nostri percorsero quelle ventidue parasanghe in due giorni di scomodità estrema, un terzo di settimana, con la luce e con il buio, senza trovare alloggi adeguati al momento giusto su quella loro via. E senza dire dell'ulteriore perdita di tempo causata alla carovana su ruote, con quelle strade anzi piste, dal fatto che, ineluttabilmente, siano pur due sole le vetture, l'una si guasta e tocca ripararla, oppure si perde nel polverone senza che l'altra se ne accorga, e bisogna quindi tornare indietro a cercarla. Cosa che Anet non manca di segnalare, e che riduce il tempo solo del cinquanta per cento.

Disagi del genere, comunque, per la principessa non erano nulla. Sono spesso, del resto, i gentiluomini assuefatti agli agi, e le gentildonne con l'ombrellino, quelli che si sanno adattare, quando occorre, e a tanto e alle pietanze esotiche. I poveracci, troppo sovente abituati alla cucina della mamma, inorridiscono dinanzi a ogni novità e, più risparmiano sapone a casa, più anelano alla doccia – a quei tempi al bagno a immersione – quando la cosa è manifestamente impensabile. La principessa accenna una sola volta all'immane fatica del viaggio, quando è talmente estenuata da non riuscire ad addormentarsi nel suo lettino da campo fino all'alba, soltanto per riferire in sede puramente estetica dell'inaudita mancanza di crepuscolo nel mondo in cui al momento si trova: l'alba, una lama di luce che si inserisce senza preavviso tra le ciglia, disserrandole quando, finalmente, esse stanno per chiudersi. Anet, il pennello maschio, dipinge cronisticamente e positivisticamente questo e analoghi fenomeni all'ordine del giorno, come quelli afferenti alla politica e alla diplomazia internazionale, con testimonianze di prima mano indubbiamente utili.

Si dava infatti il caso che quel 1905 fosse l'ultimo anno del medioevo persiano. L'anno seguente, i guizzi di rivoluzione infiammanti l'impero russo che i nostri attraversavano avrebbero anch'essi, come loro, varcato il Caspio partendo dai pozzi di Baku non più templi zoroastriani del fuoco perenne ma nido sovversivo di salamandre straccione, per contagiare l'impero finitimo e dare inizio a una lunga serie di disordinatissime turbolenze. Con un *Great Game* che, in quei luoghi e in quei tempi, doveva assumere i tratti, per così dire, di una Russia a difesa dei conservatori e di una Gran Bretagna a spalla dei liberaleggianti. E con i Belgi, annota il solo Anet, che come falchi piombano in mezzo ai due contendenti cercando di ghermir loro la preda. Sino al bombardamento della santa Mashhad, causa prima di lì a poco, secondo certi mullà, della lamentevole fine della famiglia Romanov. E sino allo sbocco della tormentata rivoluzione locale nella dittatura del cosiddetto Pahlavi. E quel *Game* aveva anche una dimensione estetica, implicando la divisione del Paese in due zone di influenza segnate anche dal paesaggio: il pioppo e il platano a nord, il cipresso e la palma a mezzogiorno. I nostri viaggiarono tra pioppi e platani; la proto-occidentalizzazione dell'impero dello Scià, quanto a paesaggio culturale, era, comunque, tutta di segno russo, se si vuole russo-caucasico o russo-coloniale. E il principale russismo di quella Persia era costituito forse dalla diffusione della lingua francese quale veicolo di conversazione salottiera: cosa, anche questa, che i nostri, ambedue, non mancano di constatare con una certa compiaciuta meraviglia. Il dialogo, dunque, era possibile anche in maniera diretta.

Certo, il miglioramento della rete stradale non poteva essere, all'epoca, nei programmi più urgenti. Ancora mezzo secolo più tardi, dopo il breve furore modernizzante della dittatura, chi si fosse avventurato su gomma da quelle parti si sarebbe trovato più o meno nelle condizioni abbondantemente descritte e testimoniate da Anet, con l'auto *en panne* spesso impantanata

nei fiumi da guadare, data la mancanza di un solo ponte con tutte le arcate in sesto. Sì da dar adito al quesito: ma quando mai e da chi sono stati tirati su, quei ponti che risultano sempre implacabilmente rotti, simili a fossilizzate catastrofi geologiche, o alle rovine visitate da Dante giù nell'Inferno?

Eppure, almeno d'estate, anche qualche ora di pigrizia sui ciottoli di un isolotto fluviale, in attesa di un meccanico (i nostri si erano naturalmente attrezzati a far da soli), poteva avere il suo fascino supplementare, soprattutto se, allungando un braccio, si poteva cogliere un limone o una mela cotogna rivierasca.

Oggi, la straordinaria rete stradale khomeinista e post-khomeinista è l'invidia del Medio Oriente, ma anche il paesaggio si è allontanato con i suoi limoni, i suoi mandorli, i suoi melograni e i suoi mulinelli di vento sabbioso, e bisogna andarselo a cercare sempre un po' più in là.

A quei tempi, e ai miei, non era così, e Marthe poteva sottolineare la stupefacente perfetta specularità di iranico paesaggio naturale e iranico paesaggio miniato. E la ripetitività armonica di ambedue, come una fila di lucenti specchi affrontati lungo una parasanga.

Tecnica ed attualità, dunque, sono tutte di Claude, l'estetica è tutta di Marthe. Potrebbe sembrare lo stereotipo del maschio atto al bricolage e della femmina romantica e sentimentale, piuttosto che quello – altrettanto convenzionale peraltro – del maschio fanciullone e della femmina di buon senso che vive nel mondo. Attenzione, però: anche la dimensione letteraria ha la sua solidità. L'erudizione permette a Marthe attenti paralleli tematici e simbolici tra poesia 'nostra' e poesia 'loro', e non è detto abbia in uggia la storia, che deve solo, per essere da lei evocata, aver conquistato la patina delle favole antiche. Così è interessante, e non paia singolare, che si possano richiamare, passando per Trebisonda, remoti incontri tra *Franchi* e *Rumi*, o meglio tra donne franche e signori bizantini vecchi di secoli. Ma non un cenno a qualche più prossimo *scontro* quando si passa per Balaklava, villaggio idilliaco, assopito, peschereccio, sognante. Va bene che i nostri erano ospiti ufficiali dell'amministrazione imperiale e dei suoi delegati consolari, e proconsolari un po' più in là...

Sia come si sia, si potrebbe pensare che la limpida divisione delle parti, in simile cronaca ragionata, costituisca una sorta di incastro, tanto da poter far leggere le due opere come un tutt'uno, con reciproca integrazione della notizia e dell'impressione. Non è così, le due parti, cronachistica ed estetica, restano incommensurabili. Claude riferisce fatti, Marthe riferisce sensazioni, pur concrete come fatti. Sensazioni visive, acustiche, olfattive. Sensazioni/fatti come l'acqua del miraggio fertilizzante il deserto e le stelle mosse dal vento, o le mele granate talmente rosse da far riflettere quel rosso nel verde del fogliame.

Si direbbe addirittura che Marthe, concentrandosi sui suoi ricordi, non abbia sentito neppure l'opportunità, qua e là, di confrontarli con quelli, qua e là più precisi, di Claude. Il conforto, eventualmente, le viene da Pierre

Loti, cioè dalla letteratura pura, anche se, nel caso, una letteratura di finzione assoluta come quella non è certo tendente all'agnizione, nell''altro', del modo d'essere eterno del *sé*, e non del suo *altrimenti* vagheggiarsi. Per esempio, quanto a inesattezze: il lampeggiare di un'immagine esteticamente perfetta a proposito di una certa moschea, che però non è quella di cui si fa il nome, la svista essendo appunto di Loti, qui da Anet esplicitamente segnalata. Altra imprecisione: l'attribuzione a un certo sovrano, e non a quello giusto, di una madrasa nella cui rievocata fragile dolcezza ambientale può peraltro ritrovarsi solo chi ci sia stato di persona.

Sì, un po' curiosamente, la principessa Bibesco conosce – o ricorda – meglio la topografia di Costantinopoli che non quella di Isfahan. Eppure Costantinopoli le piace fino a un certo punto, forse per la sua maggiore anzianità di occidentalizzazione, che per lei si traduce soprattutto in una sorta di fastidioso inquinamento acustico – evidentemente ben diverso dal ronzio soffuso del Bazar dello Scià – che impedisce l'ozio sereno ed innocente: solo nell'Oriente – quello vero – l'impigrire non genera né alimenta complessi di colpa. Un tale ozio è possibile, ai suoi tempi, esclusivamente nella Città delle Rose, alla quale si arriva col fiato in gola non per altro che per sedersi sotto un platano e godersi la frescura della foglia d'oro che già plana sul prato. L'ombra perfetta è quella garantita dal termometro salito alla temperatura esatta del corpo umano, precisa lei, a segnalare la delizia della cosa in assenza della fastidiosa umidità dell'Occidente. Inoltre, una città di legno come Costantinopoli fumiga e brucia ben più di una città di fango.

Ancora, diversamente dai consueti registri, mette a disagio Marthe, sul Bosforo, l'assieparsi dei defunti: proprio i cimiteri-giardino sedi di pittoreschi pique-niques (onde persino la leggenda orientalistico-razzistica dei Qizilbash antropofagi, per via dello yogurt che condisce quelle merende, e un po' se ne versa anche sui sepolcri omaggiati dalle turchesche vergini), che ai viaggiatori, di solito, paiono l'immagine per eccellenza serena della morte.

A Isfahan invece, secondo lei, i defunti non si vedrebbero. Non è proprio così, ma certo, a Isfahan, i morti non sono ostentati. Come aggiunge un poeta moderno di laggiù a quello – l'unico – ben conosciuto in Occidente, anche la morte è mortale, e si sgretola essa stessa in polvere.

Una città dei morti, per la verità, esisteva anche là a Isfahan, ma non era un giardino, bensì un quartiere come gli altri, un po' alla cairota, di fango crudo e di fango cotto. Oggi il khomeinismo iperoccidentalizzante ne ha fatto un parco per il pubblico passeggio, risparmiando solo i più monumentali trai mausolei, i più simili ai padiglioni del potere secolare.

Isfahan, città riagghindata (oggi Patrimonio UNESCO dell'Umanità, grazie soprattutto a un sindaco additato a modello per tutta l'Europa), anche troppo bonificata, ma 'non falsa', come diceva Cesare Brandi vedendovi qualche analogia con la sventrata Firenze capitale transitoria dell'Italietta. Allora, forse, un po' più vera e un po' più in rovina di oggi, comunque vista senza le artificiose palme di prammatica applicate anche ad essa da Pasini,

pur pittore orientalista dei più qualificati. Non sa, Marthe, che quando descrive il passaggio del corteo reale nei pressi di Baba Rokn od-din, pompa nella polvere, si tratta proprio del vecchio quartiere dei morti (invisibili).

Peraltro, la principessa usa parole bellissime ed appropriatissime per confrontare l'*essenziale* dei cipressi d'altrove (quelli dei nostri morti, e di Toscana, e di Riviera, a rigore più 'orientali'), cioè la tenera sagoma snella, con quella, a rigore più 'padana', dei pioppi che piangono Fetonte. Ma albero per eccellenza è considerato, giustamente, il platano là endemico. Il platano dal 'tronco d'avorio', non quello, ruvido e rugoso, delle nostre parti. E quel platano si fa vero e proprio dittico eburneo tardantico all'occhio che scivola sulle coppie di platani fiancheggianti le vie percorse da fervidi ruscelli: due platani a un passo di distanza l'uno dall'altro, leggermente discosti rispetto alla linea retta, così da evitare una sgradevole rigidità nel tracciato. La linea è sì retta, ma è disegnata da una mano di artista, anzi calligrafo, provetto, che, non usando il righello, infonde il tremolio di raggio della luce stellare alla direzione di quelli che, del paradiso in cui immettono, si dicono là *corridoi*.

Non intendo però alimentare impressioni di eccessiva sdolcinatezza (la principessa Bibesco riconosce un ritmo di danza persino alle zanzare di Rasht, pur essendosi accorta che, là sul Caspio, flora e fauna hanno un che d'indocinese) per cui mi limito a ricordare la scoperta dell'enigma olfattivo che si è più tardi presentato a tutti noi laggiù. È quello del profumo straordinario di certi prati persiani, che pare di alambicco – per non usare lo sgarbato termine 'artificiale' – a quelle che sono le percezioni usuali delle nari in terra d'Iran. Si è tentati sulle prime di attribuirlo a particolari fiori di campo, o a speciale erba medica, ma poi ci si rende conto che appartiene invece a quegli incredibili salici.

Per la verità, un po' di storia la fa anche Marthe. Ma la lettura delle vicende del Bab, lo sventurato mitissimo riformatore religioso dell'Ottocento persiano – una lettura di sapore evangelico – è anch'essa coscientemente estetica, e sua propria, nonostante la malizia di attribuire a un interlocutore locale molto, troppo saggio, quelli che sono con ogni evidenza pensieri di lei.

Dove Claude e Marthe ci raccontano cose simili è solo in pagine più banali, quando va in scena la risaputa commedia del bazar e dei venditori di preziosi e di cianfrusaglie, con il tira e molla inesausto sui prezzi, e corrispondenti ricette per il comportamento dei compratori del futuro.

A casa dello Scià, comunque, solo cianfrusaglie occidentali: usanza che continua nel doposcià, peggiorata dai goffi tentativi esotizzanti di quelle cianfrusaglie all'occidentale.

Ma, naturalmente, non si può concludere il rapido resoconto se non con le intraviste donne di Persia: dove potrebbe essere utile confrontare una diversità di genere nello sguardo. Quelle donne la cui presenza è all'estremo opposto di quella dei defunti, sì da provocare in qualcuno la definizione dell'Iran come del sultanato delle monache, nel quale ce ne vuole, oggi,

per ottenere qualche garanzia di pari opportunità maschile almeno per l’accesso alle facoltà scientifiche e tecnologiche delle università. Ebbene, a questo punto i due pennelli dipingono pressappoco la stessa scena. Quello maschio è laconico ma sintetico: le donne segnano la volgarizzazione alla britannica di una moda chic d’altri tempi. Il velo femminile non è prescritto dalla religione, il Corano non dice nulla in proposito; è solo un costume di *bon ton* «venu des femmes riches. De même qu’en Angleterre une femme du peuple ne sortirai pas en ville sans chapeau [...] il est convenable que les femmes soient voilées». Cappelli con veletta, insomma, conquistati dalle popolane. Resta solo, nel maschio, la curiosità: ma saranno belle o brutte, là dietro? Comunque, «les femmes paressent jouir d’une grande liberté. Elles sortent comme il leur plait et le plus souvent sans être accompagnées». E potrebbero essere agevolate, dal velo, per molte scappatelle. Marthe pensa piuttosto a guardie del corpo di disarmato panno. Non si attarda a ripetere quanto detto già da tempo da una Lady Montagu, poniamo, sulla sostanziale maggiore libertà delle donne turche, ma pensa soprattutto a un’altra, eterna, *lady*, la contessa di Castiglione, «di cui si favoleggia» tanto a quei tempi (tempi gozzaniani, quando, sul maschio che non vuole invecchiare, se non muore giovane di tisi, incombe la spada di Damocle di Dorian Gray), che solo in Iran potrebbe continuare a far salotto a oltranza, e a organizzare *sur l’herbe* non solo *déjeuners* ma anche *diners* a lume di luna. Lei, invece, invecchierà allo scoperto, e non ci sarà un Boldini che tenga, che sappia e possa celare, per Marthe, «l’onta suprema della decadenza». «Vorrei la vostra lunga infanzia, sorelline» dice. Certo, questo veder bambine stabilizzate nelle donne di Persia è in contraddizione con l’idea della monachella in maschera, è anch’esso orientalismo puro. Ma poi, le persiane sono privilegiate, dice sempre Marthe, sui maschi, quantomeno nel poter scegliere non alla cieca, senza roulette russa, nella rosa dei candidati sposi offerti dai famigliari, nudi e inermi di fronte ai loro occhi ben protetti. Come a lei non era accaduto di certo.

Oggi, purtroppo (*sic*), anche questo lato del fascino orientale e orientalistico sembra perduto. Con un ulteriore balzo in avanti, la pur zoppicante democrazia ha scoperto i volti femminili, cioè le anime, così come ha strappato ai maschi le cravatte borghesi. Non sappiamo che cosa direbbe, oggi, la principessa Bibesco, di fronte non solo ai motociclisti che attraversano Isfahan con la mascherina antinquinamento, ma anche a quel brulichio di formichine in tuta bruna e foulard che si affannano in tutte le sedi amministrative, negli uffici e negli *ateliers* con i loro computer, la loro macchina fotografica, digitale o meno, la loro moviola, facendo bricolage d’ultimo grido a tutti i livelli e lasciando ai maschi la monotona recita ideologica delle cicale.

Annali di Ca' Foscari. Serie orientale
Vol. 51 – Giugno 2015

ISSN 2385-3042

Public Principle, Times and Cross-Border Knowledge

Wang Hui (Tsinghua University, Beijing, China)

Abstract This article focuses on the paradigm shift that took place in Chinese thought during the nineteenth and twentieth century after the contact with Western scientific thought. The author moves from the role of Pacioli and the introduction of double-entry bookkeeping on Italian Renaissance and Western culture to the reconstruction of the various fields of knowledge in China after the replacement of the heavenly principle (*tianli* 天理), based on Confucianism and its values, with the new general principle (*gongli* 公理) based on modern science, which provided the base for a new social model and a new principle of morality.

Keywords Chinese intellectual history. Scientific thought. Epistemology.

Venice, for me, is more than music. In preparation for the trip to Italy, where I was to be awarded the Luca Pacioli Prize (20 October 2013), and for the long flight across the continent, I picked up from my bookshelf *Leonardo da Vinci: The Flights of the Mind*, written by the British biographer Charles Nicholl (2005). My curiosity was first aroused by Luca Pacioli (1445-1517), after whom the award is named, one of the greatest men of the Renaissance, friend of Leonardo da Vinci and Father of Accounting. Curious about this brilliant mathematician, I started to read da Vinci's biography for some clues about him. As expected, Luca Pacioli shows his presence in Chapter 5, *The Making of the Last Supper*. In the dedication of his newly completed work *Divina Proportione*, dated 14 December 1498, Luca the 'Magister' (Master), as he was respectfully called by da Vinci, wrote:

> One cannot imagine a keener attentiveness in the apostles at the sound of the voice of ineffable truth which says, 'Unusvestrum me traditurus est.' Through their deeds and gestures, they seem to be speaking among themselves, one man to another and he to yet another, afflicted with a keen sense of wonder. Thus worthily our Leonardo created it with his delicate hand. (Nicholl 1995, p. 195)

«The dramatic moment», as Pacioli commented, is the synthesis of two separate scenes: one is Matthew 26:21-2 when Jesus says to his disciples,

DOI 10.14277/2385-3042/25p

«that one of you shall betray me»;[1] the other is the more conventional depiction centered on the Eucharist handed down from the Middle Ages. Not surprisingly, the traditional linear grouping of the disciples placed along the table is broken, with da Vinci bringing these figures with a quality of 'attentiveness' and 'wonder' into the scene of the Eucharist. In «this restless masterpiece», as Burckhardt (1818-1897) called it, the central figures of Christ, the apostles, and the betrayer, are placed in the scene in a rhythmic pattern called «a kind of wave-formation» and compared to an optical diagram by later commentators (Pietro Marani). And, «an eerie moment of precision – a small hole was punched in the center of the picture: the vanishing-point. It is a point on the right temple of Christ (Nicholl 1995, p. 196)». The atmosphere of 'attentiveness' and 'wonder' are produced by precision and accuracy. It is the same precision, and its connection with artistic creation that is reflected in the friendship (and relationship) between da Vinci and Pacioli. In 1494 Pacioli published his epochal work *The Sum of Knowledge Concerning Arithmetic, Geometry, Proportion and Proportionality* (*Summa de Arithmetica, Geometria, Proportioni et Proportionalita*). Da Vinci not only purchased the book and took notes on it, but it is said that some of these notes are closely related to the making of *Last Supper*. In the preface to *Divina Proportione*, written during his Milan period, Pacioli acknowledges that all the illustrations are elaborated by «the most excellent painter in perspective, architect, musician, the man endowed with all virtues, Leonardo da Vinci of Florence».

Both da Vinci and Pacioli can be regarded as the '*homo universalis*' unique to the Renaissance era of Italy. In their respective realms, we can find distinct convergences: mathematics, art and religion. Mathematics – the cosmic axiom – takes the ontological (ultimately original) site, whether in the interpretation of religious scenes or the arrangement of secular life. Before Pacioli's great works were produced, the ideas and practices of double-entry bookkeeping had already developed, particularly in Florence, Genoa, and Venice, as a result of commercial growth and trade. Nonetheless, *The Sum of Knowledge* systematized double-entry bookkeeping and made it widely circulated and implemented common knowledge in the following centuries. According to Werner Sombart, double-entry bookkeeping was born from the same spirit as the systems of Galileo and Newton and he thought that «capitalism and double entry bookkeeping are absolutely indivisible; their relationship to each other is that of form to content (Sombart 1992, p. 23)». In his hometown (Borgo Santo Sepolcro), the epigraph for him says «he established the system of double-entry bookkeeping and his mathematical work later became the immutable foundation of future thinking».

1 Matthew 26:21 «And as they did eat, he said, Verily I say unto you, that one of you shall betray me»; 26:22 «And they were exceeding sorrowful, and began everyone of them to say unto him, is it I»?

Such foundational knowledge in Pacioli and da Vinci's work transcends the realms of secular and sacred, art and science, even as it unites the exploration of nature and utilitarian planning. In their worlds, art, religion, market activities and scientific research freely diverge and converge and then diverge again, like a surging river. In formal terms, these axioms are directly embodied as the application and deduction of certain mathematical formulae; in fact, however, be it the theory of bookkeeping, or the moment of the flowering of artistic creation, they emerge from innumerable possibilities, through rigorous investigation and experiment, and the engagement with and departures from tradition.

Accepted principles, then, are always associated with the moment of creation, and with the propensities of the times. Mencius praised Confucius saying:

> 孔子， 聖之時者也。孔子之謂集大成，集大成也者，金聲而玉振之也，金聲也者，始條理也。玉振之也者，終條理也，始條理者，智之事也，終條理者，聖之事也。
> Confucius was the timely one. In Confucius we have what is called a complete concert. A complete concert is when the large bell proclaims the commencement of the music, and the ringing stone proclaims its close. The metal sound commences the blended harmony of all the instruments, and the winding up with the stone terminates the blended harmony. The commencing of that harmony is the work of wisdom. The terminating it is the work of sageliness. (Legge 1970, p. 372)

Confucius looked up to the ancient Sages, perceived the propensity of the times and manifested the spirit of the universal from the particulars of circumstance and conduct. Just as with the beginnings of ancient music, the sounds of metal and the ringing stone are blended into harmony with orderliness all along, which originates from the wisdom of individual insight and concludes with the power of sagely practice. Here, the relationship between start and finish is dialectical. 'A complete concert' (or grand synthesis) is far from being a mere collection of all the historical relics of the Sages. Rather, it is always the moment of creation via 'a delicate hand', the skill of which rivals nature. Is not the universal order that is embodied in the practice of the Sages, the beginning of understanding and insight? However, both understanding and insight are not confined to subjective activity but are rather to unfold the order of things through such activity. According to Shao Yong 邵雍 (1011-1077), a Neo-Confucian of the Northern Song Dynasty (eleventh century CE):

> 夫所以謂之觀物者，非以目觀之也。非觀之以目，而觀之以心也，非觀之以心，而觀之以理也。... 聖人之所以能一萬物之情者，謂其聖人之能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也。
> Observing things is not to observe via the eyes. Not with the eyes, but

> to observe via the mind. Not with the mind, but to observe via principle (*li* 理) […] The reason that Sages are capable of unifying the feelings of the myriad things is because of their reflective perception. Reflective reflection means not to observe things from 'I'. Not to observe things from 'I', but to observe things from things. (Shao 1992, pp. 23-24)

It is to let the order of things demonstrate itself naturally. And in pursuit of this, a practice is required, consisting of the wisdom of insight and the unity of knowledge and action, based on the unity of mind and things. Meanwhile, the order of things and 'I' are united as one, in which the moment of creation comes into being.

This pursuit of universality is also directly demonstrated in modern thought and its schematization of knowledge. During the late nineteenth and the early twentieth century, almost all fields of knowledge in China were reconstructed when confronted with Western thought. I have summed up this process of reconstruction as the replacement of the heavenly principle (*tianli* 天理), based on Confucianism and its values, by the new general principle (*gongli* 公理) based on modern science.

Nonetheless, the fall of the view of the world based on the heavenly principle and the rise of the scientific world view was not a simple relationship of rise and fall, but a co-existence, with each permeating the other. Song-Ming Confucians saw the 'heavenly principle' as characteristic of all things, the source of ethics and the norm for implementation, and took it as the basis for the integration of nature, ethics and politics. In this system of thought, there was a constant close relationship between the knowledge of nature and all the myriad things (*wanwu* 萬物), the knowledge of politics and social order (*zhengzhi zhixu* 政治秩序) and the practice of moral standards. Similarly in modern China, the concepts of modern science and *gezhi* 格致 (investigating things in order to reach knowledge) centered on the research into and application of nature.

Moreover, these concepts often interacted with politics, ethics and notions of the social order. Even though replacing the heavenly principle world view (*tianli*) with the general principle world view (*gongli*) was quite an antagonistic process, the belief in the general principle of integrating nature, ethics, politics and art was retained. In the state of shock caused by defeat in the Sino-Japanese War in 1895, Yan Fu, following Spencer's sociological concepts, used the structure of heaven, earth and man to establish a system of knowledge related to nature, society and morality to replace the Confucian system of knowledge. In this new system the highest position was occupied by 'metaphysics' or the study of 'refining the mind and controlling affairs', while mathematics, chemistry, electricity, botany, were situated at the bottom. Belonging to the middle level was agriculture, military science, navigation, mechanics, medicine and mining. This system of scientific knowledge is closely related to the social structure based on empirical observation. For

Yan Fu 嚴復, 'metaphysics' (*xuanxue*玄學) was closely connected to 'sociology' (*qunxue* 群學), the former including mainly mathematics and calculus, a type of knowledge which can comprehensively include an object's 'principle of inevitability' (*biran zhili* 必然之理), while the latter is capable of applying inductive and deductive methodology to politics, criminal law, finance and historiography (Yan 1986a, vol. 1, p. 92). Therefore, Yan asked «What is sociology? It uses the laws and regulations of science to investigate changes in society, and to understand the past and future. Why say this? Develop the interests of specialized studies, exhaust what is offered by the investigation of their effects upon, and show the method by which it has been governed. This is what the study of science includes. How can scholars today use their studies merely to make their fortunes and fish for fame? Therefore, I combined the three elements of virtue, application and benefiting the masses into one. Sociology makes clear the reasons for order and chaos and the rise and fall [of dynasties]; these three elements are the foundation» (Yan 1986b, vol. 1, p. 123) . According to this understanding, by using the methods of classification and gathering evidence, science provided both a new social model and a new principle of morality.

In a large number of texts dating from the late Qing period to the Fourth May era, we can summarize the sharp opposition between the heavenly principle world view and the general principle world view from several perspectives. First, the general principle view reversed the historical outlook of the heavenly principle view, in that the future and not the past came to be viewed as the root of political ideals and the practice of morality. This reversal dismantled the consciousness of historical fracture embedded in the Confucian world view and along with it the determination to continue the tradition by a return to the Classics that arose from this consciousness and replaced it with the consciousness of historical continuity and endless evolution, a determination that certainly broke with the past. Under the direction of this new historical consciousness, it is not by individual moral/political practice, not by reconstructing the classics or returning to the ancients that the genealogy of the Dao's transmission (*daotong* 道統) is reconstructed, but it is rather by devotion to future endeavors embodying the spirit of history that a new ethics is formed. Second, the general principle world view replaced the heavenly principle world view that was based on the 'propensity of the times' (*shishi* 時勢) or the 'circumstances of reason' (*lishi* 理勢) with a linearly progressive concept of time. In traditional thought, the propensity of the times is a component of the transformation of the thing itself, intrinsic to the formation of the Nobleman and his interactions with the times; the transformation of things is not interwoven with the orbit of temporal teleology. On the other hand, linear progressive time provides a teleological frame, meaning that change, transformation and daily life are all included in the orbit of a strictly chronological teleology. Third, the general principle world outlook used atomic theory to construct

the realm of fact, and this challenged the presuppositions of the metaphysics of the heavenly principle world outlook, attempting as it did to construct the basis of ethics and politics according to the logic of facts and rules of nature. The crucial point here is the transformation of the concept of *wu* 物 (things). Within the context of classical ritual and music, *wu* (or 'hundred *wu*' or 'the myriad *wu*') was not an isolated, objective fact, but was a 'thing' within a certain set of relationships, systems, orders, and norms. In the *Zhouli* 周禮 (*Rituals of Zhou*), the 'three merits (*wu*)' (which are used to teach the multitude, to treat them as guests and support them) refer to the six virtues (knowledge, benevolence, sageliness, righteousness, loyalty and harmony), the six modes of conduct (filial piety, friendship among brothers, being in accord with one's neighbors, harmonious relations with your wife and mother's relatives, being trustful, being sympathetic) and the six arts (ritual, music, archery, charioteering, calligraphy, mathematics). From this one knows that the ancient concept of *wu* had a close relationship to a set of ritual norms: *wu* was the demonstration of the natural order, as ritual and music were also the direct embodiment of that order. Therefore the *wu* of the natural order is also the model for ritual and music. In Song-Ming Neo-Confucianism, the relationship between *wu* and the ordering of ritual became distant, *wu* no longer directly presented a ritual norm, but had to pass through 'investigating things', 'approaching things' (*jiwu* 即物), 'exhausting principle' (*qiongli* 窮理), 'reaching the zenith' (*zhiji* 至极) in order to obtain 'principle'. As a result of the universal belief by Song era Confucians that 'principle is one, its divisions are multiple' (*liyi fenshu* 理一分殊) different things each had had their own 'principle,' thus 'investigating things to reach knowledge' (*gewu zhizhi* 格物致知) had a cognitive implication. This is the reason why since the Song dynasty natural science was often placed under the category of 'investigating things in order to reach knowledge'. During the late Qing, a concept of matter (*wuzhi* 物質) or object based on the theory of the atom provided an epistemological premise for empirically-based science and the 'things' in the concept of 'investigating things' also became a factual concept established on the basis of the theory of the atom, and 'principle' in the domain of 'exhausting principle' was no longer moral knowledge, but now indicated the objective law of things. Because of the ultimate institution of a notion of fact based on the theory of the atom, any resistance to the logic of facts or the laws of nature had to be premised on the recognition of the dualism of fact and value.

Clearly, the new general principle worldview is premised upon modern science and its beliefs. Since the beginning of the twentieth century, not only did various kinds of knowledge appear under the classification of science, such as the major divisions of natural science, the social sciences, humanities and the minor divisions of political science, economic science, and administrative science, but 'science' or 'scientific' began to be extensively used as an adjective or modifier. The idea of science came

to virtually dominate the realm of 'truth'. As a result, first, the concept of progress has come to draw a clear line between past and present. «The scientific world and the past few thousand years of non-scientific thought are clearly two different worlds» (Chen 1917, pp. 1-4), it is thus no longer possible to have a new and creative Song-Ming Neo-Confucianism, or humanism based on revisiting the ancients like the Renaissance. Second, just as Comte described human evolution developing from a «religious superstitious period», through a «period of metaphysical fantasy» to «a period of scientific evidence», linear progression replaced the notion of the propensity of the times, and thus the division between religion and science became insurmountable, and the contradiction between theocracy based on religion and a republic premised upon secular science as its epistemology, irreconcilable. Third, due to the qualitative change in the concept of *wu*, divisions among the fields of art, ethics, religion and politics became unavoidable, principally in terms of epistemology and secondarily in the social division of labor. Both at the epistemological and systemic levels, 'two cultures' (scientific culture and humanistic culture) in the realm of knowledge, the separation of church and state in the realm of politics, the distinction between public and private in the social field and the boundary between the rights of society and the rights of the individual in the legal field, came to prevail in the modern world. It has become impossible to shuttle back and forth between ancient times and the present, between art and science, religion and nature in Renaissance fashion.

In twentieth century China, 'scientific divisions' such as past vs. present, religion vs. science, spiritual and material, etc., became strangely intertwined with the categories of Eastern vs. Western civilization. During the late Qing, it had been widely accepted that scientific research, as well as the social norms it developed, played the pivotal role in allowing Western society to win in the competition among civilizations, engendering the method of understanding science in the context of civilization conflict. Science and the general principle based on it, thus became intertwined with the dualisms of Eastern vs. Western civilization and spiritual vs. material civilization. «Spiritual civilization is intrinsic to our country, what we are behind the West in is material civilization only, a difference worth being proud of. Now, however, the West uses material civilization as its base and combines it with spiritual civilization. But for those who want to get rid of our innate spiritual civilization and seek what is called material civilization, China does not know how to absorb the material and combine it with spiritual civilization in order to make up for our shortcomings. But if spirit does not exist, to what can the material attach itself»?[2]

2 This passage is taken from the third issue (1907) of the early scientific publication *Kexueyiban* 科學一斑 (One Segment of Science), chapter *Lunlixue zhiyan* 倫理學卮言 (Random words on ethics). Author not stated.

In his famous essay, 'Call to Youth', Chen Duxiu 陳獨秀 linked science with the following vocabulary: 'utilitarian' (*shili* 實利), 'general knowledge' (*changshi* 常識), 'reason' (*lixing* 理性), 'proof' (*shizheng* 實証). Their opposites were 'empty forms' (*xuwen* 虛文), 'imagination' (*xiangxiang* 想象), 'arbitrariness' (*wuduan* 武断) and the like (Chen 1915, pp. 5-6). The former words designated Western civilization, whereas the latter stood as the defining features of Chinese or Eastern civilization. Such arguments put forward in the New Culture Movement did encounter fierce resistance, but even the discourse of resistance in like manner came to be situated within the framework of the discussion of universal general principle that was part of the discourse of civilization. The resisters proclaimed that Chinese civilization was spiritual, moral, and aesthetic while Western civilization was scientific, material and utilitarian.

Against the background of the First World War, people launched a critique of scientific civilization from two different directions. From the cultural perspective, they established that, in contrast to Western civilization, Chinese civilization was one of subjective agency and rejected the universal claims of Western civilization; from the epistemological perspective, through differentiating a dualism between 'science and the philosophy of life', they separated ethics, psychology, and the other social sciences from the holistic system of the natural sciences. They therefore rejected the universal applicability of scientific rules or norms, which was, in truth, to re-establish man as a subjective agent in the realm of epistemology. According to this conception, categories such as science vs. art, science vs. metaphysics, and reason vs. intuition were considered as the characteristics of Western civilization and Eastern civilization respectively. For instance in Liang Shuming 梁漱溟'S 1921 work, *Eastern and Western Civilizations and Their Philosophies*, the three cultural paths: Western, Chinese and Indian can be largely summarized in the following schematic:

> Eastern = metaphysics = art = opinion = metaphysical talk = noumenon = private morality= returning to the past = the second or third directions
>
> Western = science = academic learning = knowledge = ethics = phenomena = public morality = modernization = the first direction

In Liang's discussion of culture, 'science' is not only a matter of knowledge, and 'metaphysics' does not merely concern ethics, but they suggest two different civilizations represented by science and metaphysics. In the scientific civilization, all sciences, politics, economics, ethics, law, and philosophy are 'science', are rational and are a matter of cognition, but in the metaphysical civilization, all sciences, politics, economics, ethics, rituals, and thought are metaphysical, artistic and intuited. It follows that

with these characteristics of Eastern/Western civilization included in the taxonomy of knowledge, the familiar trivium of natural sciences, social sciences and humanities is closely intertwined with the taxonomy itself. In the 'science and metaphysics debate', Zhang Junmai 張君勱 (Carsun Chang) located the problem in the antagonistic relationship between 'science and the philosophy of life', his purpose being to use the autonomy, variety, aleatory nature, and uniqueness of the philosophy of life to oppose the universalism of science, and thus to clearly differentiate the boundaries between the natural sciences and the spiritual science. As he said, «astronomy is a universal throughout the world, I've never heard of English astronomy or French astronomy» (Zhang J. 1923, p. 29), whereas the «spiritual sciences» such as politics, economics, psychology, sociology, are not based on «a firm and solid principle» (Zhang J. 1923, p. 29).

The diversity of 'the philosophy of life' has a direct relationship with the diversity of a 'nation's' culture and the autonomy of the individual's psyche. The use of the diversity of the spirit to oppose the universality of science and the diversity of culture and history to oppose the universalism of 'scientific civilization' (Western civilization), the principle of subjective difference to oppose the unitary principles and the general standard (*gongli*) principle of 'science', is the historical connotation of 'science and the philosophy of life' as a pair of opposing rhetorical modes. By opposing science to the philosophy of life, the problem of history and culture was ultimately transformed into a problem about abstract and universal knowledge. It was not the difference between Chinese essence and Western function (*zhongti xiyong* 中體西用), or the confrontation of Eastern and Western civilizations, but rather the opposition between science and metaphysics, physics and psychology, reason and intuition that constituted the core of the discussion. With this as the axis, the system of universal scientific knowledge began to split into different and incommensurate fields that were independent of the other, that is, the realm of science and the realm of the spirit.

Through reflection on 'the limits of science', we might put forward a new knowledge system, a system capable of including science and 'knowledge beyond science'. In this system, the fields of metaphysics, aesthetics, religion and ethics have already separated from the realm of 'science' and have been established as independent fields of knowledge. Compared with the original concept of science, this epistemology is still a system of the differentiation of knowledge, but it is metaphysics and not positivist sociology that holds the commanding position, the function of which not only demands retaining metaphysics within the realm of scientific knowledge, but demands the establishing of autonomous fields for psychology, sociology, political science, and economics beyond the domain of science – these fields cannot be governed by science or the science of science, 'sociology', but can only be governed by metaphysics – with metaphysics becoming the premise of all knowledge.

Whether it is the debate over Eastern vs. Western civilization, or over the division between science and the humanities, the core issue is a judgment on the connection between general principles or universalism and domination. During the tide of colonialism, statism and scientism, Zhang Taiyan 章太炎 (1868-1936) asserted that what was called 'general principle' was inextricably linked with power. The process of 'civilizing' under colonialism, the control over individuals created within modern knowledge and its institution is nothing but the form of domination by the generalization of principle. Zhang's exposure of the 'scientific general principle' is based on two fundamental tenets. First, he differentiated two concepts of nature: nature as studied by science as opposed to self-subsistent nature, since it is a nature brought within a specific horizon and domain (that is, nature as constructed by science), and is dominated by the law of cause and effect. Based on this, he thought that science conceived as an explanatory system cannot explain the world itself; 'general principles' and 'evolution' are neither principles of the universe nor *a priori* laws, but rather constructs of human thought. The process of creation of 'general principles' in their guise as inherent qualities of nature is a tortuous representation of the 'private' rather than of the 'general' principle. As a result, 'general principle' is synonymous with control and domination (Zhang T. 1984, vol. 4, pp. 443-444). Second, he liberated the operations of nature from the constraints of teleology, negating any moral implications of evolution, thus rejecting the association of individuals with any historical teleology of evolution, rejecting also the idea that an individual should be looked upon as an instrument of group evolution, and refusing to deconstruct the social ties embedded in custom, habits and traditions in the name of science. Zhang Taiyan's opposition to the 'general principles' did not retreat to particularism, but rather he explored with sharp intelligence an anti-general principle general principle – a world of '*qiwupingdeng*' 齊物平等 (the equality of all things). «The Tao that can be told is not the eternal Tao, and the name that can be named is not the eternal name». Is this not Laozi pointing out to us the way to understand universalism? Zhang Taiyan can be seen as the harbinger of the twentieth century Chinese anti-modern modernity.

Allow me to return to the questions of the general principle and the propensity of the times. At the moment of da Vinci's 'marvelous creation', all the differentiated fields: art, religion, mathematics and calculation were integrated into one. While in Pacioli's writing, specifically in the third chapter on bookkeeping of the *Summa*, paper, Arabic numerals, Italian dialects, the silk road, and the credit relations, trade practices, property rights and capital that had been accumulated in the Mediterranean area, were all synthesized in his theoretical creation. This was the moment of an explosion of creativity and productivity, and the birth of a new universalism. What had been gathered together in this moment was far richer than the creators themselves had been aware of. Goethe said that double-entry

bookkeeping was «one of the finest inventions of the human mind» (Goethe 1910, p. 102), but it might be that Max Weber and Werner Sombart, with their revelations on the relationship between bookkeeping and capitalism, are the ones who best explain the universal significance of Pacioli's theory. Weber believed that one of the most basic prerequisites for the modern capitalistic movements, is to make a rational system of capital accounting the standard for all large industrial enterprises that supply daily needs. Without the development of property, capital, business and credit, double-entry bookkeeping would have remained hidden in the recesses of history, along with its precedents; and without the groundbreaking invention of double-entry bookkeeping in modern capitalistic history, traditional Chinese methods of bookkeeping would have still been buried in the archives or quietly used by some accounting offices somewhere. In 1918, the Beijing government issued the Provisional Regulations of Accountancy and the institution of professional accountancy was thus established in China. The debate over bookkeeping methods of the East and the West was thus opened (cfr. Wei 2010, pp. 101-107) and along with it the juxtaposition of two kinds of bookkeeping systems that has existed ever since, as well as mutual influences and reforms (cfr. Yu 2009, pp. 120-122). Similar to the inquiries frequently raised in studies of scientific, economic, legal, and cultural history, discussions on the history of bookkeeping among contemporary scholars have once again involved themselves with the question that has haunted research for over a century. The question begins in the Weberian manner:

> To what combination of circumstances in Western civilization, and in Western civilization only, should the fact should that cultural phenomenon have appeared which (as we like to think) lie in a line of development having universal significance and value be attributed? (Weber 1958, p. 13)

In the latter half of twentieth century, however, this question has been revised by Joseph Needham: given her scientific and technological equality or superiority over the West, when did the divergence between China and the West emerge?[3] In the two most recent decades, Needham's question has been pushed one step further by Ken Pomeranz, who argues that there

3 «The further I penetrate into the detailed history of the achievements of Chinese science and technology before the time when, like all other ethnic cultural rivers, they flowed into the river of modern science, the more convinced I become that the cause for the breakthrough occurring only in Europe was connected with the special social, intellectual and economic conditions prevailing there at the Renaissance, and can never be explained by any deficiencies either of the Chinese mind or of the Chinese intellectual and philosophical tradition. In many ways this was much more congruent with modern science than was the world-outlook of Christendom» (Needham 1969, vol. 6, p. 191).

were no advantages unique to the West until 1800, and it was not until the nineteenth century and a fully-fledged industrialization in Europe that the West achieved its dominant position in the world. The propositions based on the notion of ‘divergence’ bring up other propositions in their wake, one of which may be taken as a revised version of the Weberian question: if in traditional China there existed technological, scientific and economic development (bookkeeping included) similar to or even more advanced than that of Europe, why did capitalism and the industrial revolution emerge in Europe and not in China? Moreover, if we argue that the circulation of the early inventions of Chinese, Indian and other civilizations provided the critical prerequisites for Europe’s development, such as, for instance, the invention of paper and the spread of Arabic numerals, that can be seen as the preconditions for the development of bookkeeping, why did European inventions and their transmission fail to promote equivalent development in China and India at an earlier point in time?

All these questions represent rewritings or revisions of the Weberian question of ‘development of universal significance and universal value’, but do not touch upon the fundamental unevenness of the global capitalist modernity, which suppressed developments or possible developments in other areas. In this sense, the concept of ‘early development’ in non-Western cultures came from the epistemological framework of linear time. Today exploration of ‘divergence’ is still going on, while research on ‘convergence’ has already begun. Along with the development of production, circulation, consumption, transportation and information technology, the integration of the contemporary world has become an inexorable trend, in which ‘divergences’ have been reassembled in ‘convergences’, and ‘convergences’ have in turn produced new ‘divergences’. Perhaps these might be divergence within convergence and convergence within divergence. «The Dao produced One; One produced Two; Two produced Three; Three produced the myriad things».

This is the moment of the collapse of ‘World History’, and at the same time the moment of rethinking world history.

Bibliography

Chen Duxiu 陳獨秀 (1915). «*Jinggaoqingnian*» 敬告青年 (Call to Youth). *Xinqingnian* 新青年, 1 (1).

Chen Duxiu (1917). «Jindai xiyang jiaoyu» 近代西洋教育 (Modern Western Education). *Xinqingnian* 新青年, 3 (5).

von Goethe, Johann Wolfgang (1910). *Wihelm Meisters theatralische Sendung*. Zürich: Rascher.

Liang Shuming 梁漱溟 (1921). *Dong xi wen hua ji qi zhe xue* 東西文化及其哲學 (Eastern and Western Civilizations and Their Philosophies). Shanghai: Shangwu Yinshuguan.

Legge, James (1970). *The Work of Mencius*. New York: Dover Publications.

Needham, Joseph (1969). *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nicholl, Charles (2005). *Leonardo da Vinci: The Flights of the Mind*. New York: Penguin Books.

Shao Yong 邵雍 (1992). *Huangji jinshi shu* 皇極經世 (Book of Supreme World-ordering Principles). In: *Daozang* 道藏. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

Sombart, Werner (1992). «Tome 2, Livre 1, 2e section: *Les systèmes économiques*, 10e chapitre, *Les entreprises capitalistes*, paragraphe 3, *L'entreprise comme une unité comptable*». Trans. by Marc Nikitin. Transl. of: *Der moderne Kapitalismus*, 1916. *Cahiers d'histoire de la comptabilité*, 2, pp. 110-125.

Weber, Max (1953). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trans. by Talcott Parsons. New York: Charles Scribners's Sons.

Wei, Wenxiang (2010). «Shanghai Chamber of Commerce and the Movement of Reforming Chinese Bookkeeping in the 1930s». *Zhejiang Academic Journal*, 2.

Yan Fu 嚴復 (1986a). «Yi Qunxue yiyan zixu» 译群学肄言自序 (Introduction to the Study of Sociology). In: *Yan Fu ji* 严复集, vol. 1. Beijing: Zhonghua shuju.

Yan Fu (1986b). «Xixue menjing gongyong» 西学門径功用 (The Effects of Western Learning). In: *Yan Fu ji* 严复集, vol. 1. Beijing: Zhonghua shuju.

Yu, Mei (2009). «Social-Economic Analysis of the Long Juxtaposition of Two Accounting Systems in Modern China». *Gansu Social Sciences*, 5.

Zhang Junmai 張君勱 (1923). «Zai lun ren sheng guan yu ke xue bing da ding zai jun» 再論人生觀與科學并答丁在君 (In Response to Ding Zaijun: On the Philosophy of Life and Science, again). In: *Ren sheng guan zhi lun zhuan* 人生觀之論戰, vol. 1. Shanghai: Taidong tu shu ju.

Zhang Taiyan 章太炎 (1984), «Sihuolun» 四惑論 (Essay on Four Confusions). In: *Zhang Taiyanquanji* 章太炎全集. Shanghai: Shanghai renminchubanshe.

Recensioni

Annali di Ca' Foscari. Serie orientale ISSN 2385-3042
Vol. 51 – Giugno 2015

Larcher, Pierre (2012). *Le système verbal de l'arabe classique.* 2e édition revue etaugmentée. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, pp. 188

Martino Diez (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia)

Genere ingrato quello del manuale didattico, quasi che 'divulgativo' fosse sinonimo di 'ripetitivo' e 'scontato'; manualistico, appunto. Di ricerca originale e innovativa invece il volume di Larcher ne presuppone moltissima. Nelle pagine del *Système verbal de l'arabe classique* si leggono infatti in filigrana le principali linee della riflessione sviluppata dall'autore negli ultimi trent'anni, in un confronto costante con la tradizione linguistica araba (tra cui il prediletto Raḍī al-Dīn al-ʾAstarābāḏī, la cui *Šarḥ al-Šāfiya* troneggia in copertina), l'arabistica occidentale e i grandi nomi della linguistica generale.

Già nella prima versione del 2003, e ancor più nella nuova edizione rivista e ampliata, «questo libro è e resta la risposta alle domande che mi ponevo un tempo come studente e che gli studenti di oggi continuano a pormi» (p. 6). Vediamo allora, senza pretesa di esaustività, alcune di queste domande e le risposte che Larcher vi dà.

Quasi in via preliminare, e dopo aver presentato con originalità i paradigmi verbali, l'autore riassume la grande questione della relazione tra radice e forma, per ribadire che «l'unità semantica della radice è un mito, frutto di una confusione: dal momento che la 'radice' apre i lemmi dei dizionari, si crede che essa sia non soltanto base della derivazione lessicale, ma ancora l'invariante semantico attraverso la varietà delle forme» (pp. 33-34). E sarebbe già molto se agli studenti futuri fosse risparmiato questo mito, che induce a prestare scarsa attenzione ai dati lessicali concreti, preferendovi vaghe unità semantiche, con il risultato che il vocabolario arabo, anche essenziale, finisce spesso per non essere mai appreso con sicurezza.

Benché si concentri sulle forme derivate del verbo, l'autore spende qualche parola anche su tre *muštaqqāt* nominali, facendo della forma aggettivale *faʿīl* l'equivalente, per i verbi di stato, della coppia *fāʿil-mafʿūl* per i verbi d'azione. Si tratta di una spiegazione molto più chiara e didatticamente efficace della consueta presentazione di questa forma come 'aggettivo assimilato' (pp. 40-42). La stessa coppia oppositiva verbo d'azione-verbo di stato, tipicamente semitica, è utilizzata per dar conto della natura 'in-

DOI 10.14277/2385-3042/26p

termedia' dei verbi trilitteri in *fa'ila*, altra spinosa questione generalmente ignorata nelle esposizioni didattiche della materia.

Venendo alle forme derivate del verbo, esse sono presentate in primo luogo secondo la classificazione tradizionale, ma subito dopo in funzione della presenza o assenza di un aumento in *t*. Si passa così dalla lista al sistema (pp. 44-45) e il guadagno cognitivo è evidente.

Impossibile in questa sede seguire la discussione delle singole forme, con la disanima, a volte spinta all'estremo, dei loro possibili valori e delle relazioni che le uniscono o le oppongono. Resta probabilmente da approfondire la relazione tra valore intensivo e causativo della II forma: tra le diverse ipotesi esposte, quella paradigmatica pare riscuotere l'approvazione dell'autore, che vi ritorna anche nell'epilogo del cap. 5 (pp. 95-98). Sembra tuttavia necessario un supplemento d'indagine per verificare se tale ipotesi sia in grado di spiegare in termini generali il nesso tra valore intensivo e causativo nella II forma e l'apparente ridondanza – in realtà più teorica che pratica – tra II e IV forma.

La surderivazione semantica, a cui Larcher dedica alcune innovative pagine (pp. 103-106), è un fenomeno essenziale per superare una visione mono-direzionale in cui tutto, nel verbo arabo, discenderebbe dalla forma base. Al contrario «è possibile che una forma che, sul piano morfologico, è prima di tutto una forma aumentata della forma di base rinvii, sul piano semantico, non alla forma di base (che può non esistere), ma a una forma già aumentata» (p. 103). Questo principio, unito alla valorizzazione dei verbi denominativi e delocutivi, permette di formarsi una visione meno statica e più flessibile delle relazioni semantiche, anche qui con immediati vantaggi pratici per l'apprendimento del lessico.

L'ultima parte, dedicata a tempo, aspetto, modo e modalità, è cronologicamente la prima, nel senso che costituisce il nucleo originario del corso. Vi sono trattate alcune questioni particolarmente complesse, anche in questo caso con alcune deviazioni di non poco conto rispetto alla *doxa* comune. Prendiamo il caso della coppia perfetto/imperfetto nel sistema verbale arabo: si tratta di un'opposizione aspettuale (perfetto/imperfetto) o temporale (passato/presente)? Larcher ritiene che le due categorie non si escludano reciprocamente e vi aggiunge anzi una terza coppia, quella di necessario/possibile, senza la quale resterebbe incomprensibile l'uso di *kāna* in numerosi passi coranici. In questa visione 'relativista' delle opposizioni, «il verbo arabo marca il tempo quando nulla lo separa dal presente dell'enunciatore e marca l'aspetto quando è posto nel campo di un altro elemento che a sua volta marchi il tempo» (p. 135). Questo elemento è poi il più delle volte il verbo *kāna*, di cui viene così reinterpretata la funzione 'ausiliare'. La spiegazione appare più aderente ai fatti rispetto a una tesi aspettualista, anche temperata, come quella che chi scrive ha in passato sostenuto.

La riflessione sul periodo ipotetico classico, visto come una (instabile) fase intermediaria tra il sistema potenziale primitivo, ancora attestato

nel Corano, e quello proprio della lingua moderna permette di rendersi conto della dimensione diacronica dell'arabo. La sua presunta sincronia totale (per cui – come capita talvolta di sentire – la *muʿallaqa* di Imruʾ l-Qays sarebbe linguisticamente identica, salvo alcune innovazioni lessicali, a un articolo di fondo di un giornale contemporaneo) più che una realtà suffragata dai testi è il frutto del *taqlīd* scolastico, che porta a insegnare ancora oggi formule inusitate (e subito dimenticate dagli studenti) come *lamma* + iussivo nel senso di 'non ancora'. L'esame del periodo ipotetico condurrebbe poi quasi naturalmente alla seconda parte del corso, dedicata alla sintassi e che l'autore «non dispera di pubblicare un giorno».

Ci sono due modi di utilizzare questo libro o, se si vuole, due pubblici a cui esso s'indirizza. In primo luogo vi è chi abbia già ricevuto una formazione di base in arabo, secondo una delle grammatiche più utilizzate, e desideri ritornare con maggiore coscienza su alcuni punti problematici. Ci si potrebbe però domandare se il libro sia utilizzabile anche da uno studente che si appresti a studiare l'arabo *ex novo*, se cioè sia possibile introdurre fin da subito alcune spiegazioni proposte da Larcher o se esse risultino eccessivamente complesse. Chi scrive ha fatto un esperimento con una classe di studenti iscritti al primo anno. Ne è emerso che è tranquillamente possibile utilizzare parti del testo per illustrare il sistema verbale, con una minima mediazione del docente, ma senza alcuna necessità di 'contrastarle' sistematicamente con la spiegazione arabistica abituale, di cui lo studente non è a quel punto del suo percorso ancora al corrente. Sembra a noi, e crediamo anche all'autore – da sempre molto attento all'aspetto didattico – un dato di non poco conto, in vista di un rinnovamento dei metodi d'insegnamento dell'arabo classico.

Annali di Ca’ Foscari. Serie orientale ISSN 2385-3042
Vol. 51 – Giugno 2015

Johnson, Timothy A. (2011). *John Adams’s «Nixon in China»: Musical Analysis, Historical and Political Perspectives*. Farnham; Burlington: Ashgate, pp. 294 (ed. a stampa); 5737 posizioni (ed. dig. Kindle)

Federico Greselin (Università Ca’ Foscari Venezia, Italia)

Il lavoro di Johnson sull’opera di John Adams *Nixon in China* rimane, a cinque anni dalla sua pubblicazione, l’unica monografia dedicata, se si escludono alcune tesi di Master e di PhD (Thompson 1991; Prock 1993), abbondantemente citate dall’autore stesso, a quella che si va sempre più affermando come una delle più riuscite composizioni operistiche contemporanee. È ben vero che, in termini di musica cólta, in cui i tempi che determinano il successo reale di una composizione assumono dimensioni ben più ampie rispetto ad altri ambiti, in particolare quello letterario, vuoi per le diverse e più complesse modalità di fruizione, vuoi per il peso di una tradizione potente e magnifica che lascia oggettivamente poco spazio all’innovazione, i non ancora trent’anni passati dalla prima di Houston sono da considerarsi ancora pochi; nondimeno, il *Nixon* di Adams può già godere di una letteratura critica consistente, di cui la ricca bibliografia presente nel volume di Johnson rende puntualmente conto. Nonostante ciò, per più di due decenni, l’evidente difficoltà ad affrontare le problematiche sollevate dal lavoro innovativo e audace del Maestro statunitense con un respiro maggiore di quello di un articolo o di un saggio sembra inoltre essere andata di pari passo con la scarsa attenzione ad esso dedicata dal mondo degli studi cinesi, nonostante l’opera di Adams costituisca di fatto una fonte irrinunciabile per lo studio sia dei modi di rappresentazione della Cina e dei cinesi nell’America di fine secolo, sia dell’evoluzione dei rapporti, non solo politici, tra Cina e Occidente.

Johnson stesso sembra aver colto perfettamente l’importanza di superare questa duplice *impasse*, dando alla luce un testo di assoluta consistenza e rilevanza che, pur con alcuni limiti e lacune (va ricordato come egli non sia uno studioso di cose cinesi, ma un musicologo, i cui interessi primari vertono sugli aspetti specificamente musicologici dell’opera di Adams) è senz’altro da annoverarsi tra le letture obbligate per chiunque, sinologo o no, sia convinto che per capire davvero la Cina occorra anche capire il nostro rapporto con essa.

Per chi – come il sottoscritto – non è addentro al mondo affascinante ma

DOI 10.14277/2385-3042/27p

non propriamente di facile accesso degli studi musicali, il testo di Johnson appare difficile e a tratti davvero astruso: un numero consistente di pagine è dedicato a una meticolosa analisi del lavoro del compositore americano alla luce di avanzate teorie musicologiche, *in primis* quella neo-riemanniana, come dichiarato già in sede di prefazione («Eventually, I decided to attempt a new study of some of Adams's music, using procedures and terminology from neo-Riemannian theory, which has resulted in this book»: p. xi, pos. 97) e costantemente ricordato per tutto il volume. È verosimile che tale lacuna (per recensioni del volume su riviste specializzate si vedano, fra gli altri, Fyr 2012; Lintott 2012; Miller Cotter 2013) se presente nel lettore, impedisca di godere appieno del contributo critico dell'autore e, nel caso presente, risulti anche limitare la portata di questa recensione; i pregi del lavoro di Johnson vanno tuttavia ben oltre gli obiettivi più in linea con la sua specializzazione. La presentazione di *Nixon in China* che risulta dal suo impegno spazia in tutti i campi prevedibili; se l'analisi musicologica resta per l'autore del saggio il fine primario, e in sostanza ad essa riconducono costantemente le considerazioni sugli altri aspetti presi in esame (storico, politico, narrativo, poetico e sociologico), è senz'altro possibile una lettura che, pur rinunciando a questo lato rilevante, ne metta in evidenza l'utilità anche sotto altri profili scientifici, in primo luogo quello più specificamente sinologico.

Non essendo questa una preoccupazione diretta dell'autore, tuttavia, le fonti di sostegno al suo intervento in questo ambito risultano talvolta non del tutto adeguate e carenti: per documentarsi sull'evento storico-politico del quale tratta l'opera, ovvero lo storico viaggio a Pechino compiuto da Richard Nixon con il suo seguito nel febbraio del 1972, Johnson sembra aver lavorato in modo molto simile all'autrice del libretto, la poetessa Alice Goodman, e naturalmente allo stesso John Adams, che si erano avvalsi prevalentemente di quello che sembra essere il repertorio bibliografico sulla Cina, contemporanea e non, di una biblioteca standard americana negli anni Ottanta. Paradossalmente, questo supposto limite rendeva l'operazione culturale condotta da Adams particolarmente sincera e credibile, un''opera americana' a rappresentazione non solo di una Cina di Mao 'immaginata' dai suoi autori, ma anche di un'America che, appunto, si trova impegnata a ricodificare in continuazione l'immagine di quella Cina. Allo stesso modo sussiste una palese difficoltà nel calibrare il peso delle fonti d'informazione, con un chiaro sbilanciamento in termini quantitativi e qualitativi a favore dei dati non solo provenienti da fonte americana (e, in molti casi, 'filoamericana' *tout court*), ma anche riguardanti direttamente le connessioni con la società americana, a danno, conseguentemente, di quelle (rare) di provenienza cinese o anche solo dell'informazione di supporto alla lettura degli aspetti più inerenti alla Cina; in questo caso, tuttavia, è il lavoro di Johnson a risultare a sua volta sincero e credibile nel suo aspetto, davvero niente affatto secondario, di tappa ulteriore in

questo processo di ricodificazione, cosa questa sulla quale torneremo più avanti.

Quello che certo non si può imputare a Johnson è il non aver considerato il punto di vista cinese sull’opera di Adams, risultando la letteratura in materia sostanzialmente inconsistente, sia dal punto di vista numerico che da quello scientifico: se si esclude un unico saggio – Yu 2012 –, peraltro assai breve, in cui il *Nixon* è trattato con adeguata competenza, le riviste accademiche e culturali cinesi si sono limitate fin dalla prima di Houston a dare brevi resoconti delle varie edizioni dell’opera riprendendo per lo più pedissequamente la stampa specializzata americana (Xiao 2007, Xie 2011 tra gli altri). Strano destino quello del *Nixon*, che non ha potuto godere neanche delle reazioni rabbiose, segno comunque di un’attenzione diffusa, che *The Death of Klinghoffer*, l’altra opera di contenuto storico-politico contemporaneo frutto della collaborazione tra Adams, Goodman e Sellars, ha suscitato a livello mondiale fin dalla prima di Bruxelles nel 1991 (cfr. Klinghoffer 2015): già nel 1987 la Cina della Rivoluzione culturale era troppo lontana nel tempo e lontana dalla politica del momento perché la messa in scena di personaggi come Mao Zedong, Zhou Enlai e Jiang Qing potesse essere interpretata come una provocazione e, al giorno d’oggi, il crescente successo critico dell’opera fa probabilmente passare in secondo piano la valenza storico-politica del contenuto. Da qui l’interesse unicamente musicale, da parte cinese, per il *Nixon*, opera sulla quale, peraltro si è scritto e parlato troppo poco anche in altri Paesi di ben più colladauta tradizione operistica, primo tra questi l’Italia.

La lettura che Johnson dà dell’opera è complessa e originale, e l’approccio, ben lontano dall’essere meramente descrittivo, si svolge su piani diversi: il procedimento adottato uniformemente prevede la collocazione di un momento narrativo del lavoro nel contesto socio-politico di partenza, un successivo tentativo di interpretazione delle intenzioni degli autori (i ruoli del compositore e dell’autrice del libretto vengono per lo più intesi come confluenti armonicamente nel prodotto finale, tranne nei pochi casi in cui si può evincere una differenza dichiarata) e quindi la trattazione dettagliata, appunto sulla base di criteri neo-riemanniani, dei passaggi musicali relativi. Con grande cura per il dettaglio ed encomiabile impegno, per ogni brano analizzato Johnson ricostruisce dunque, avvalendosi di cospicue citazioni, il presunto iter creativo, risalendo alle fonti utilizzate *in primis* da Goodman e attingendo anche alla documentazione resasi disponibile in tempi successivi alla realizzazione dell’opera nel 1986. Il lettore viene dunque messo in grado di capire fin nei dettagli buona parte di una narrazione che, filtrata inoltre dallo specifico linguaggio poetico della Goodman, risulta oltremodo impegnativa, soprattutto per la quantità e la complessità dei riferimenti. Se ci si limita ai primi due piani d’intervento, il testo di Johnson risulta non solo intelleggibile anche ai non addetti ai lavori (nel senso di lettori estranei al campo musicologico) ma persino utilissimo come un ‘manuale per l’uso’

dell'opera di Adams, particolarmente apprezzabile pure da chi, se non altro per motivi generazionali, sia già in possesso di una buona conoscenza dei fatti cantati nell'opera e dei suoi protagonisti.

Il terzo piano d'intervento, ovvero l'analisi musicologica, che occupa una parte consistente del lavoro, corona il percorso interpretativo proposto da Johnson traducendo in termini tecnici quanto egli ritiene di aver desunto delle intenzioni degli autori e in particolare del compositore. La ricerca forzata di un metodo d'analisi unitario ed omogeneo non risulta tuttavia sempre adatta alla lettura di un lavoro così complesso come il *Nixon*, dipendendo la sua riuscita da fattori non oggettivi, come può essere ad esempio l'interpretazione del ruolo dei singoli personaggi e/o della genesi dei singoli fatti. Di questo problema è emblematico a mio avviso il caso di Jiang Qing (Madame Mao – Chiang Ch'ing nel libretto), che Johnson, forse perché beneficiaria dell'aria più importante – e famosa – dell'opera (*I Am the Wife of Mao Tse-tung*, Atto 2, scena ii) tende a vedere in termini sostanzialmente positivi: «Adams and Goodman depict her both as a serious, stern and powerful leader and as the vibrant and saucy young communist who first attracted Mao's attention» (p. 147, pos. 2735). Al contrario, parlando delle capacità poetiche ed evocative di Alice Goodman, lo stesso Adams afferma: «She [Goodman] gave words of genuine sincerity to Pat Nixon, but then she would turn around and have Mao's wife deliver a murderous scorcher of an aria, making you feel the terror of this person, Chiang Ch'ing, who just by snapping her fingers, could have you executed for the slightest political mistake» (Park 2011). Molto probabilmente, questa strana discrepanza che, al di là delle parole di Adams, risulta evidente anche alla visione e all'ascolto, potrebbe derivare dal fatto che, per documentarsi sulla moglie di Mao, Johnson si sia basato principalmente su un testo semiagiografico come la vecchia biografia di Roxane Witke (1977). Se quindi nell'ultimo livello del suo approccio Johnson si propone di descrivere le conseguenze musicali di determinate premesse, in alcuni punti forse un metodo così apparentemente rigido potrebbe risultare inappropriato.

A ognuno dei personaggi principali viene dedicato un capitolo della seconda parte del volume, *Characters and musical characterization*, con l'esclusione del terzetto formato dall'interprete Nancy T'ang e le altre due segretarie di Mao. L'analisi della psicologia dei personaggi non è tuttavia limitata ai capitoli loro riservati, ma ritorna continuamente nel corso del lavoro, così come, nell'opera, le singole scene concorrono a comporne l'immagine complessa e sfaccettata. Nixon, ad esempio, che apre l'opera esibendo in qualche modo i tratti quasi clowneschi attribuitigli da un immaginario collettivo impietoso e sbrigativo (come dice Adams, «Nixon was a little more than a butt for late-night comedians by that time», cfr. Park 2011), nell'Atto 3, la cui unica scena mette a nudo le ansie, le paure e i rimpianti di ogni personaggio, si rivela una figura inaspettatamente intensa, in un crescendo drammatico che viene descritto dall'autore in tutti i suoi minuti passaggi.

La prima parte, *Setting the Scene*, tratta delle diverse ambientazioni in cui la narrazione prende vita, dedicando un capitolo ciascuno a quattro degli scenari dell'opera (il paesaggio cinese; le funzioni cerimoniali; lo studio 'iconico' di Mao e il 'grand tour' cinese di Pat), «where [per Johnson] the opera best matches its sense of place with the audience's expectations of historical accuracy» (p. 13, pos. 418). La terza parte, *Nationalism and Cultural Distinction*, è specificamente dedicata all'esame di come i rapporti tra USA e Cina, alla luce degli interessi nazionali delle due potenze e del tema dei diritti umani, vengono rappresentati nel corso dell'opera.

Com'è intuibile, non viene dunque seguito un percorso di lettura che rispecchi l'andamento della narrazione, che risulta così riportata per quadri distinti a comporre i 15 capitoli di cui si compone il volume. Tuttavia, questo approccio non lineare trova giustificazione non solo nel metodo di lavoro dell'autore, che rimane concentrato, come abbiamo visto, nel tentativo di decodificare le scene salienti per ricondurle all'analisi musicologica, ma anche nella natura stessa dell'opera: il mosaico umano, politico e psicologico che essa si propone di rappresentare trae senz'altro spunto dall'evento, ma la cadenza sequenziale che ne segna l'evoluzione non corrisponde una progressione fluida; la narrazione procede per scene staccate, rendendo così agevole a Johnson la loro ricomposizione secondo le tematiche che ha ritenuto di individuare. Ad ogni buon conto, nell'introduzione Johnson fornisce al lettore, con la tabella Concordance of Acts and Scenes with Chapters (p. 13, pos. 418) uno strumento pratico per poter ricostruire, volendo, un percorso di lettura più convenzionale.

Un simile ausilio sarebbe risultato gradito anche per poter godere del volume come di una vera e propria 'guida all'ascolto': i 67 *listening examples* che costellano le pagine del volume, seppur pratici nel costante riferimento alla divisione dell'opera nell'edizione discografica di riferimento (cfr. Adams 1987; la stessa divisione in Cd e tracce viene fortunatamente applicata anche nell'unica altra edizione a me nota, Adams 2009), sono assai scomodi da trovare a voler effettuare il percorso inverso, ovvero partire dall'ascolto dell'opera per poter accedere, in questo caso scena per scena, al commento di Johnson (a scopi didattici – *Nixon in China* costituisce argomento abituale di un corso da me tenuto – ho pensato di provvedere io stesso alla bisogna: cfr. *ExamplesJohnson* 2015).

Opportuni *musical examples* tratti dallo spartito originale supportano il commento musicologico, onnipresente nel testo, che, va ricordato, costituisce il fine dichiarato del saggio. A questa disamina dettagliata delle soluzioni adottate caso per caso dal comopositore americano contribuisce anche talvolta un resoconto grafico accurato degli aspetti più tecnici dei singoli brani, basato sugli schemi propri della metodogia d'approccio già citata.

Non mancano frequenti richiami al denso e affascinante testo poetico steso da Alice Goodman per soddisfare le esigenze – davvero non banali! – del committente, il duo Sellars-Adams, ma Johnson procede quasi sempre per

citazioni spezzettate, tranne nei pochi felici casi in cui un esame dettagliato dell'enunciato testuale nella completezza di un'aria o di un coro diventa irrinunciabile ai fini, soprattutto musicologici, del lavoro. I versi vengono quasi sempre citati per inciso, ferma restando l'attenzione per il riferimento specifico, secondo lo schema «"testo" (Atto, scena, n. verso iniziale-n. verso finale)», con dati ricavati dal libretto ufficiale: talvolta compaiono invece all'interno delle pagine di spartito riportate. Abbastanza stranamente, manca quasi del tutto, poi, un commento diretto alla componente più propriamente lirica, il canto vero e proprio, quasi che l'ascrizione del tracciato musicale dell'opera ad un modernismo minimalistico (ma lo stesso Adams non sarebbe forse d'accordo con questa definizione) eliminasse completamente talune esigenze interpretative. Che i ruoli canori in *Nixon in China* siano impegnativi e degni di essere commentati più in profondità è dimostrato, ad esempio, dalle incertezze che il baritono James Maddalena (Richard Nixon) palesa, quasi un lustro dopo la prima, nella versione del Metropolitan del 2011 (cfr. Adams 2012), soprattutto nell'Atto 3: per 'tenere la scena' forse era opprtuno affidarsi ad un cantante meno logorato da una lunga attività.

Il commento al testo poetico, dunque, è per lo più incentrato su singoli versi o comunque su brevi parti; Johnson riesce comunque a fornire una spiegazione adeguata a espressioni e riferimenti che rischiano di restare criptici, in parte ricorrendo anche in questo caso ad un lavoro certosino di ricostruzione delle fonti usate da Goodman. Quando, invece, l'analisi spazia sull'intero contenuto testuale di una scena, il lavoro di commento raggiunge livelli eccellenti. Particolarmente ricco di spunti, ad esempio, risulta il sottocapitolo *Endless Wakefulness* (p. 51, pos. 3111) dedicato alla straordinaria, struggente aria di Chou En-lai *I Am an Old Man and I Cannot Sleep* che conclude l'opera, il cui verso principale, «How much of what we did was good?», abbondantemente citato anche da altri (Chen-Ye Yuan, in Smith 2009 e Peter Sellars, in Smith 2011), condensa in una sintesi drammatica tutta la tragicità di un personaggio centrale nell'opera.

Le parti migliori del saggio di Johnson risultano quindi essere quelle in cui è maggiore l'equilibrio tra attenzione al contesto storico-politico e culturale, profondità nel commento al testo poetico e coerenza nello sbocco musicologico: tra queste, le due scene considerate nel capitolo 14 nella terza parte, *Human Rights*, presentano anche una certa rilevanza sotto il profilo sinologico, trattandosi degli unici due casi in tutta l'opera in cui gli autori si rifanno direttamente a specifiche narrazioni di diretta provenienza cinese. Nel primo caso, Goodman e Adams riscrivono letteralmente la celebre marcia *San da jilü, ba xiang zhuyi* 三大纪律，八项注意 (Le tre grandi regole e le otto raccomandazioni, nel libretto e per Johnson «The Three main rules of discipline and The eight points of attention»); nel secondo, che costituisce la scena centrale dell'opera, il balletto 'esemplare' *Hongse niangzijun* 红色娘子军 (Distaccamento rosso femminile, nel libretto *The Red Detachment of Women*) viene allestito per gli ospiti americani e diventa,

in una turbinosa parodia di 'teatro nel teatro', il paradigma di due diverse concezioni del mondo. In entrambi i casi Johnson presta grande attenzione all'enunciato testuale, e presenta al lettore (che suppongo l'autore consideri del tutto ignaro di cose cinesi) informazioni assai dettagliate, ancorché non sempre equilibrate (forse un maestro come Xie Jin 谢晋, regista del film da cui venne poi tratto il balletto, meritava almeno una citazione) sui lavori originali: per *San da jilü, ba xiang zhuyi* arriva a citare le *Opere scelte* di Mao (p. 214, pos. 4217) e a riportare in traduzione l'intero testo della marcia!

Naturalmente, non tutte le affermazioni di Johnson sono condivisibili e talvolta il lettore anche solo un po' informato sulla Cina della Rivoluzione culturale e del contesto storico-politico in cui sono chiamati a muoversi i personaggi può rilevare ingenuità, pregiudizi, semplificazioni esagerate e ricostruzioni eccessive. Così Johnson impiega due pagine intere (pp. 208-9, poss. 4117-43) per spiegare perché Mao citi i famosi Berretti verdi («After them come the Green Berets», Atto 1, scena ii), con tanto di commento musicologico (lo spartito dell'*example* 13.3, a p. 208, pos. 4126) e approfondimenti davvero impervi («Mao's strength resided in his people, especially the peasantry, and the ability of the Green Berets to infiltrate and evoke change in common folk may have been among his gratest fears of military intervention from the United States», p. 209, pos. 4126); dimostra davvero poca fiducia nel livello culturale dei suoi lettori, se ritiene di dover spiegare come «although many Americans tipically associate communism and Nazism, the two movements stem from different principals and represent widely divergent views» (p. 188, pos. 3738); inserisce sintesi ideologiche non sempre riscontrabili nell'opera, del tipo «Adams's depiction of Chou reflects the paradox of Chou's character and his life. Chou was at the same time a gentle leader and an unhesitating totalitarian» e altro dicendo.

Anche questi difetti, come ho già scritto sopra, contribuiscono tuttavia a dare un tocco di sincerità al lavoro e lo rendono parte di un processo di rappresentazione che è ben lungi dal trovare una conclusione definitiva. In sostanza, se il *Nixon in China* può essere letto come la narrazione, portata avanti con strumenti tipicamente *high culture*, di un evento storico-politico definito e abbastanza noto, in cui uno degli 'attori' è un'incarnazione della Cina (intesa come stato/popolo/cultura) altrettanto definita, il saggio di Johnson contribuisce senz'altro a collocare tale narrazione nell'esatto contesto socioculturale in cui ha preso vita. Quanto ad avere utilità anche per gli studi cinesi, sebbene non apra alcuno spiraglio sulla realtà della Rivoluzione culturale e sul ruolo della Repubblica Popolare nella Guerra fredda, si rivela comunque uno strumento validissimo per capire quale sia stato il peso di quell'immagine di Cina nell'America degli anni Settanta (quella di Nixon, Kissinger & Co.) e degli anni Ottanta (quella in cui l'opera è stata scritta, composta e messa in scena per la prima volta), ma anche quale risulti essere ancora nell'America di oggi.

Riferimenti

Un asterisco tra quadre segnala i materiali citati anche nel volume recensito.

Adams, John (1988). *Nixon in China: An Opera in Three Acts*. Libretto by Alice Goodman. Orchestra of St. Luke’s, conductor Edo de Waart. Original production by Peter Sellars. Elektra/Nonesuch 979177-2, 3 CD. [*]

Adams, John (2009). *Nixon in China (1987): An Opera in Three Acts*. Libretto by Alice Goodman. Colorado Symphony Orchestra, Opera Colorado Chorus, conductor Marin Alsop. Naxos 8.669022-24, 3 CD.

Adams, John (2012). *Nixon in China*. Libretto by Alice Goodman. The Metropolitan Opera Orchestra, Chorus and Ballet, conductor John Adams, production Peter Sellars. The Metropolitan Opera HD Live. Nonesuch 7559-79608-8, DVD and BD.

ExamplesJohnson (2015). *Guida all’ascolto di «Nixon in China»* [online]. Disponibile all’indirizzo `http://venus.unive.it/laofei/store/ExamplesJohnson.pdf` (2015-02-26).

Fyr, Kyle (2012). «Review of Timothy Johnson, *John Adams’s «Nixon in China»: Musical Analysis, Historical and Political Perspectives* (Ashgate, 2011)» [online]. *MTO, A Journal of the Society of Music Theory*, 18 (2), July. Disponibile all’indirizzo `http://www.mtosmt.org/issues/mto.12.18.2/mto.12.18.2.fyr.html` (2015-03-06).

Klinghoffer (2015). «*The Death of Klinghoffer*» [online]. *Wikipedia, the Free Encyclopedia*. Disponibile all’indirizzo `http://en.wikipedia.org/wiki/The_Death_of_Klinghoffer` (2015-02-24).

Lintott, Robert (2012). «John Adams’s *Nixon in China*: Musical Analysis, Historical and Political Perspectives». *Notes*, 1, pp. 555-557.

Miller Cotter, Alice (2013). «Review of *John Adams’s “Nixon in China”: Musical Analysis, Historical and Political Perspectives*». *Twentieth-Century Music*, 10, pp. 291-297.

Park, Elena (interview by) (2011). «The Myth of History: Almost 25 Years after Its World Première, John Adams and Peter Sellars Discuss the Creation of *Nixon in China*» [online]. *The Metropolitan Opera*. Disponibile all’indirizzo `http://www.metopera.org/metopera/broadcast/template.aspx?customid=14718` (2015-02-04). Intervista riportata anche nel libretto dell’edizione in Bluray e DVD dell’edizione del Met del 2011, John Adams, *Nixon in China*. The Metropolitan Opera HD Live, Nonesuch 7559-79608-8, 2012, dove viene citata come *Playbill* (Note di scena).

Prock, Stephan M., III (1993). *Reading between the Lines: Musical and Dramatic Discourse in John Adams’s «Nixon in China»* [PhD dissertation]. Ithaca (NY): Cornell University. [*]

Smith, Ken 司马勤 (2009) «Ba “Zhongguo” yinjin *Nikesong* – Putting China in *Nixon*» 把“中国”引进《尼克松》. *Geju* 歌剧, 12, pp. 42-43.

Smith, Ken 司马勤 (2011). «Women suo zuodao de, daodi you duo hao?: Daoyan Bide-Selesi tan *Nikesong zai Zhongguo* – Peter Sellars on Nixon in China: “How Much of what We Did Was Good?”» “我们所做到的，到底有多好?” ——导演彼得•塞勒斯谈《尼克松在中国》. *Geju* 歌剧, 3, pp. 18-21.

Thompson, Brian (1991). «*Nixon in China»: Grand Opera and the ‘Avant-Garde’* [Master thesis]. Victoria: University of Victoria. [*]

Witke, Roxane (1977). *Comrade Chiang Ch’ing*. Boston: Little, Brown. [*]. Trad. it.: *La compagna Ciang Cing*. A cura di Rosanna Pilone. Trad. di Adriana Bottini e Giuliana Locatelli. Milano: Mondadori.

Xiao Hui 肖慧 (2007). «Yadangsi he geju *Nikesong zai Zhongguo*» 亚当斯和歌剧《尼克松在中国》 (Adams e l’opera *Nixon in China*). *Renmin yinyue* 人民音乐, 11, pp. 82-84.

Xie Chaozong 谢朝宗 (2011). «*Nikesong zai Zhongguo* lishi ‘chongyan’ guo chunjie – *Nixon in China* Premièred at the Met on Chinese New Year’s Eve» 《尼克松在中国》历史“重演”过春节. *Geju* 歌剧, 3, pp. 22-23.

Yu Yongyi 禹永一 (2012). «Jianyuezhuyi bu dengyu jiandanzhuyi: Yuehan-Yadangsi geju *Nikesong zai Zhongguo* de chuangzuo yu jifa fenxi» 简约主义不等于简单主义——约翰·亚当斯歌剧《尼克松在中国》的创作与技法分析 (Minimalismo non equivale a semplicismo: Analisi dell’opera di John Adams *Nixon in China* sotto i profili creativo e tecnico). *Yinyue chuangzuo* 音乐创作, 5, pp. 144-146.

Rivista annuale
Dipartimento di Studi
sull'Asia e sull'Africa Mediterranea
Università Ca' Foscari Venezia

Università
Ca'Foscari
Venezia